

N. VIALLANEIX

ÉCOUTE, KIERKEGAARD

*Essai
sur la communication
de la Parole*

PRÉFACE DE JACQUES ELLUL

Tome II



LES ÉDITIONS DU CERF

ÉCOUTE,
KIERKEGAARD

NELLY VIALLANEIX

ÉCOUTE, KIERKEGAARD

ESSAI SUR LA COMMUNICATION
DE LA PAROLE

TOME II

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1979

N.B. Il a été malheureusement impossible de reproduire l'« o barré »
danois. La transcription « œ » a été adoptée.

© Les Editions du Cerf, 1979

ISBN 2-204-01345-5

DEUXIÈME PARTIE

PAROLE DE VIE

Dieu « n'a qu'une seule joie : communiquer (at meddele) »¹. Dieu « n'a qu'une passion : aimer et vouloir être aimé »².

Les « bruits de la Nature » se répercutent en vains échos, où la parole première se perd avec le premier élan. Les faiseurs de systèmes essaient sans succès d'en capter le sens aux mailles rigides de leurs concepts ; ils s'enlisent « sans bouger, avec tout leur savoir », dans « le papotage de leur réflexion ». Les poètes improvisent des interprétations imaginaires du message que leur oreille perçoit ; mais elles se perdent dans le champ du possible. Ni les uns, ni les autres ne parviennent, par leurs propres forces, à restaurer la communication avec Dieu, à entendre sa langue. Ils paient le prix de la faute que l'homme a commise en occupant la place de Celui qui émet le message et en substituant son code à celui du Créateur.

Comme « les trois Rois saints qui n'avaient qu'un bruit à quoi se tenir — mais il les mouvait à faire le long voyage³ » vers le Messie réconciliateur, il faut partir à la recherche de la Parole de vie, créatrice et salvatrice, qui, seule, est en mesure de prêter à toute parole le poids de la réalité et de la vérité. Kierkegaard sait de quel côté tendre l'oreille et rejoindre les Rois mages : « l'Écriture Sainte est le poteau indicateur ; Christ est le chemin⁴. »

1. *Pap.*, 10 (3), A, 585, ; 1850.

2. *Pap.*, 11 (2), A, 98 ; *J.*, 5, p. 232 ; 1854.

3. *Pap.* 10 (3) A, 202 ; *J.*, 4, p. 68 ; 1850. Savoir : *Viden* ; bruit (rumeur) : *Rygte*. *Pap.* 10 (3) A, 209 ; *J.* 4, p. 68 ; 1850. Papotage : *Sluddren*.

4. *Pap.* 8 (1), A, 50 ; *J.* 2, p. 103 ; 1847.

CHAPITRE PREMIER

LA PAROLE CRÉATRICE : A L'ÉCOUTE DU PÈRE

« La Parole créatrice de Dieu crée, avec toute-puissance, de rien. » L'*Épître aux Hébreux* précise : « Dieu nous a parlé par le Fils, par lequel il a aussi créé le monde ¹. »

I. « AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA PAROLE... »

Elle était *logos*, musicalité, avant de devenir raison et sens. La *Genèse* assure que « Dieu dit » et que toutes choses furent créées ². Le monde fut donc parlé et appelé à l'existence par la voix du Créateur. La Création fut tout entière pénétrée de cette « Parole puissante » qui était Dieu et dont les échos harmonieux se répercutaient à tous les coins de l'Eden ³.

1. DIEU PARLE

Dieu a parlé et il parle éternellement. Sa Parole est « vivante et efficace » : elle « ne retourne pas à lui sans effet » ⁴. Avec la

1. *Pap.* 10 (2) A, 541 ; *J.* 3, p. 384 ; 1850 : *Guds Skaber-Ord*, et *Hé.* 1,2.

2. *Jn.* 1,1 et *Ge.* 1. Cf. F.J. SMITH, art. cité, p. 333 : « Le *logos* grec est en fait un *logos mousikos* ».

3. Cf. *Hé.* 11,3 : « Le monde a été formé par la Parole de Dieu » ; ou 2 *Pi.* 3,5 : « Les cieux existèrent par la Parole de Dieu ». Cf. *Hâte-toi d'écouter*, deuxième discours édifiant de 1843 (97, 99) : évocation de l'harmonie première, avant la chute ; sans cet événement « le ciel aurait été sur la terre et tout aurait été comblé ».

4. *Hé.* 4,12 et *Es.* 55,11.

Création entière, il appelle à l'existence chaque créature quand il la nomme « en vérité »⁵. Il assure ainsi sa seigneurie, celle du Créateur dont nul ne connaît le nom, parce que nul n'a pouvoir sur lui. Mais il ne la garde pas pour lui seul. Il établit l'homme roi de la Création, en lui déléguant son pouvoir de nommer les animaux, et l'homme n'a qu'un seul Seigneur, celui qui, seul, connaît son « nom nouveau » dans la Jérusalem céleste⁶. Dieu révèle donc son existence par sa Parole, c'est-à-dire par son action, car en lui, faire et dire ne sont qu'un⁷. Kierkegaard, en récitant ce credo, suit une des leçons de l'Ancien Testament que Luther a su le mieux rétablir et dont s'inspirent des théologiens modernes comme Bultmann⁸. Dans l'Ancien Testament, Dieu se manifeste toujours par l'efficace de sa Parole. Depuis qu'il a tissé la trame sonore du monde réel, sa voix ne cesse de parcourir ce Jardin, à la recherche d'Adam. Le silence même ne saurait abolir la voix de Dieu. « Hélas ! » s'écrie Kierkegaard dans une prière qu'il rédige en 1846, « même quand tu te tais, même alors, tu parles pourtant (à l'homme)... Ne lui laisse jamais oublier que tu lui parles aussi quand tu te tais »⁹. Que de fois le lecteur de l'Écriture n'est-il pas invité à écouter la voix du Seigneur, « sa puissante voix (*Ræst*) », sa voix éclatante, « qui sonne jusqu'à toi et qui dit : ' Je veux aussi être ton tout, être ton Dieu ' »¹⁰ ! Ce « refrain divin » se répète de Noé à Moïse et des prophètes aux apôtres : « Ecoutez ma voix et je serai votre Dieu », ou bien : « Ecoute Israël... », dans l'attente du répons : « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute »¹¹. Kierkegaard se montre particulièrement

5. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, p. 99 : « Adam nommait assurément tout par son nom propre, comme tout est en vérité. »

6. Cf. *Ex.* 6,3 : « Je n'ai pas été connu sous mon nom », etc. *YHWH* : « Je suis qui je suis » (*Ex.* 3,14). *Ge.* 2,19 : « ... afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme. » *Ap.* 19,12 : « Il avait un nom écrit que personne ne connaît. » Cf. aussi *Pap.*, 4, B, 151 : *Til opbyggelige Taler*. Pour les discours édifiants (1842-1844) : « Dieu établit l'homme seigneur de la Nature. »

7. Cf. *Pap.* 9, A, 316 ; *J.* 2, p. 332 ; 1848. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, premier discours et notes.

8. Cf. R. BULTMANN, *Jésus*, Seuil, 1968 ; p. 225 et sqq. : « La signification de Dieu comme acte » et J. Colette, « Kierkegaard, Bultmann et Heidegger », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1965, t. 49, pp. 597-607 : pour Bultmann, la foi est « audition du kérigme ».

9. *Ge.* 2, 8. *Pap.* 7 (1) A, 131 ; *J.* 2, p. 36 ; 1846.

10. *Pap.* 2, A, 577 ; 1839-1840.

11. *Jé.* 7, 23 ; *De.* 5, 1 et 1 S. 3, 9.

attentif à l'exhortation de l'*Epître de Jacques* : « Que chaque homme soit prompt à écouter... » Dans une méditation de 1843, il exprime l'assurance et la promesse qu'il en reçoit : « Celui qui s'empresse de prêter l'oreille à la parole divine qui sonne, maintenant, comme jadis 'est rendu' encore plus empressé à écouter... A la fin, ... il dira à sa propre âme : 'Hâte-toi, oh ! hâte-toi d'écouter !' »¹². »

La fidélité à la Parole se confond avec la fidélité envers Dieu : « Souviens-toi de l'Eternel, ton Dieu », c'est-à-dire « Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite »¹³. Job, le fidèle serviteur, le « confident » de l'Eternel, n'a pas la mémoire courte : il se rappelle, au jour du malheur, tout ce que « le Seigneur a donné », tandis que le « rebelle » se montrerait oublieux et ingrat¹⁴. La vie liturgique d'Israël, comme celle de l'Eglise de Christ, est marquée par le souvenir des « grands actes » de Dieu, accomplis « selon Sa parole », qu'il s'agisse de l'Alliance, de la sortie d'Egypte ou de la Cène. La langue du peuple élu manifeste que, pour Israël, les « grands actes » de Dieu, inscrits dans l'histoire, restent toujours présents. Le verbe *zâkar* (se souvenir ou commémorer, donc rendre présent) désigne à la fois l'opération de la mémoire et la capacité de découvrir l'actualité d'une œuvre passée. Se souvenir ainsi, c'est être vraiment homme. C'est pourquoi un même terme désigne « souvenir » et « virilité », tandis qu'un proverbe hébraïque déclare : « Les méchants oublient ; seuls, les bons se souviennent. » De même, dans la célébration de la Cène, « faite en mémoire » de Christ, on annonce chaque fois à nouveau « la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne »¹⁵. Il apparaît donc à Kierkegaard que « la dogmatique chrétienne doit être un développement de l'activité de Christ, et cela d'autant plus que Christ n'a pas échafaudé de doctrine, mais agi »¹⁶. Une dogmatique théorique, « spéculative », manquerait le Dieu vivant, ce Dieu qui se refuse à *être-en-soi*, immobile, comme le monstrueux objet évoqué par J.P. Sartre au début de *L'Etre et le Néant*. Dieu ne se révèle que dans et par la relation qu'il lui plaît d'entretenir

12. *Ja.* 1, 19 et *Hâte-toi d'écouter*, p. 97 et p. 121. Le titre choisi pour cet ensemble de *Quatre discours édifiants* (1843) reproduit un appel fréquent dans les *Proverbes*.

13. Cf. *De.* 8, 18 et *Jn.* 15, 20.

14. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, p. 65 et sqq.

15. *1Co.* 11, 24 et 26.

16. *Pap.* 1, A, 27 ; *J.* 1, p. 22 ; 5 novembre 1834.

avec les hommes. Pour nous, pour toi, pour moi, il n'existe qu'à travers cette relation, relation verbale constituée par sa Parole agissante : Christ. La communication, telle que Dieu l'a voulue, au premier matin de la Création, est linguistique : Dieu parle, l'homme écoute. Toute théologie révélée ou, comme dit Karl Barth, évangélique, ne peut être qu'une théologie de la Parole¹⁷. Comment accepterait-elle que Dieu soit changé en un objet, comme une « idole muette¹⁸ » ? En prenant l'initiative de s'adresser verbalement aux hommes, il manifeste son existence de « sujet absolu¹⁹ ». Il se pose comme « subjectivité pure, sans mélange, toute pure... subjectivité infinie²⁰ ». S'il y avait la moindre objectivité en lui, il « tomberait dans toutes les relativités » et sa transcendance serait abolie. Ou alors il est objectif, mais il l'est dans son rapport à soi, comme « existant absolu en soi et pour soi », et il ne devient accessible qu'à travers la relation qu'il inaugure avec nous, comme Sujet absolument transcendant, quand et comme il lui plaît. C'est cette transcendance que Kierkegaard appelle « la Majesté » de Dieu²¹. Elle condamne la théologie naturelle qui part de l'homme, comme si l'homme était le premier émetteur, pour s'élever à la conception d'un Dieu anthropomorphique, humain, trop humain, dont « l'action » serait « magique, comme un chant de sirène »²².

17. Cf. Karl BARTH, *Introduction à la théologie évangélique* (traduction), Labor et Fides, 1962 (Deuxième leçon).

18. Cf. *Ha.* 2, 18 : « l'ouvrier fabrique des idoles muettes. »

19. *Pap.* 7 (1) A, 201 ; J. 2, p. 76 ; 1846 : « Précisément... Dieu ne peut pas être objet pour l'homme, puisque Dieu est le Sujet... » ; et *Pap.* 10 (2) A, 426 ; J. 3, p. 335 ; 1850 ; « (Hegel) n'arrive pas à Dieu, la Subjectivité au sens absolu... » Cf. A. DUMAS, *Procès de l'objectivité de Dieu*, Ed. du Cerf, 1969 : Kierkegaard se joint à Luther pour combattre les objectivations. Bultmann, à son tour, condamne dans l'objectivation de Dieu sa « réduction idolâtrique au niveau d'un objet religieux » (pp. 150 à 158).

20. *Pap.* 11 (2) A, 54 ; J. 5, p. 211 ; 1854 : « La majesté de Dieu... Dieu est la pure subjectivité, sans mélange, toute pure, sans absolument aucun être objectif en soi..., il est la subjectivité infinie. »

21. *Pap.* 11 (2) A, 97 ; J. 5, p. 232 ; 1854 : Dans « l'être subjectif » de Dieu, il n'y a rien d'imparfait à retrancher, ni manque aucun à ajouter, comme c'est le cas pour la subjectivité humaine... »

22. Cf. *Pap.* 4, A, 157 ; J. 1, p. 294 ; 1843 : A propos de la conception d'Aristote, selon laquelle « Dieu meut tout, étant lui-même *akinétos* (Métaph., A, 8, 1073a, 27), Kierkegaard commente : « C'est proprement le concept abstrait d'immutabilité. L'action (du Dieu d'Aristote) est donc

2. LE « CHANT DE SIRÈNE » DE L'ABSTRACTION

Mais « l'immanence panthéistique » n'est pas moins condamnable. Victime d'une « illusion acoustique », elle croit saisir l'écho de la voix divine, sans remonter à sa source transcendante. Elle ignore Dieu tel qu'en réalité il existe pour nous. Le Dieu que le panthéiste conçoit comme « immanent », dans le *medium* imaginaire de l'abstraction, n'existe pas. Il « est » et il est pure essence : « Dieu des philosophes » et non Dieu vivant ²³.

C'est en vain que les philosophes essaient de déduire l'existence réelle de Dieu de l'idée de Dieu ²⁴. Toute leur doctrine de l'es-

une action magique et magnétique tout comme un chant de sirène. C'est ainsi que tout rationalisme finit en superstition. » Cf. TENNEMANN, *Histoire de la philosophie*, déjà citée, et les leçons de Schelling à Berlin, en 1841-1842 (Cf. *Pap.* 3, C, 27). Cf. aussi Karl BARTH, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle* (trad.), Labor et Fides, 1946 (chap. 2, p. 26-45) : la théologie, au dix-huitième siècle, cherche à « humaniser » Dieu, à le « situer à l'intérieur de la conscience de soi 'pour fonder' un christianisme naturel ou, ce qui revient au même, rationnel. » Kierkegaard avait écouté les leçons du théologien H. N. Clausen sur les synoptiques (hiver 1832-1833 : *Pap.*, 1, C, 7) et sur la dogmatique (hiver 1833-1834, été 1834 ; reprises en 1839-1840, *Pap.* 1, C, 19 et 2, C, 34-36). Il s'était fait ainsi une idée précise du rationalisme théologique.

23. *Pap.* 7 (1) A, 139 ; J. 2, p. 41. Cf. K. BARTH, *op. cit.* : à propos de Novalis, Barth évoque « la religion immanente, vieille comme les siècles et toujours nouvelle, qui, il y a cent ans, portait le nom de romantisme. » (230). Cf. l'article de P. VIALLANEIX, « La religion des romantiques », dans *Foi et Vie*, décembre 1971, p. 96.

24. Cf. *Pap.*, 7 (11) C, 3 ; 1846 : « Spinoza veut dégager ou avancer l'être réel (*Tilvaerelse*) de Dieu de l'Idée de Dieu et il pense esquiver par là la proposition pathétique intermédiaire (que Dieu ne peut pas se tromper) dont Descartes a besoin pour donner réalité au processus de la pensée. » Kierkegaard distingue avec soin : 1° l'être effectif (*faktisk Vaeren*) qui est le donné réel, la vie présente (*Tilvaerelse*) ou l'existence empirique ; 2° l'être en idée (*ideel Vaeren*), être pur, métaphysique, être de concept, qui n'est rien d'autre que l'essence (*Vaesen*) ; 3° l'existence (*Existents*), qui suppose la prise de conscience du surgissement dans la vie et s'accomplit dans l'*Unique qui se tient devant Dieu*. Cf. *Miettes philosophiques* (S.V., t. 6, pp. 41 à 43 ; O.C., t. 7, pp. 6 à 42), où Kierkegaard charge J. Climacus de reprendre le même problème (en particulier p. 41, note 1). Kierkegaard a réfléchi sur les preuves de l'existence de Dieu et sur l'argumentation spinoziste dans l'hiver 1837-1838, en suivant les cours de H.L. Martensen sur la dogmatique spéculative (Cf. *Pap.*, 2, C, 22 (3) ; 8° leçon du 15 décembre 1837). Pourtant, il n'étudie vraiment Spinoza qu'à partir

sence (*Vaesen*) repose sur une confusion logique dont Kierkegaard détaille le processus : « On n'a pas égard au fait qu'on opère constamment avec le *concept* de l'existence (*Begrebet Existentis*)..., qui est une idéalité. La difficulté consiste justement à savoir si l'existence entre dans le concept. Si oui, Spinoza peut avoir raison : *essentia involvit existentiam*, c'est-à-dire l'existence conceptuelle (*Begrebs-Existentis*), autrement dit l'existence idéale (*Idealitet-Existentis*)... Sur le plan de l'idéalité... la formule leibnizienne : ' si Dieu est possible, il est nécessaire ' est tout à fait exacte... ; car, sur ce plan, l'*essentia* est l'*existentia*, s'il est toutefois licite d'employer ici le concept d'*existentia* ». Kant paraît plus « honnête » que la plupart des philosophes, lorsqu'il affirme que « l'existence empirique (*empirisk Existentis*)... 'n'ajoute aucune nouvelle détermination ed contenu au concept ' ». L'existence, en effet, correspond à une réalité particulière : « l'*Unique* reste en dehors, ou du moins n'entre pas dans le concept ». C'est ce qu'Aristote enseignait déjà. « Un homme particulier, ajoute Kierkegaard, n'a pas une existence conceptuelle » ; son existence est quelque chose de « décisif »²⁵. Si l'homme réel que je suis n'a pas une existence de concept, encore moins le « Fils de l'homme », encore moins Dieu, l'existant par excellence, peuvent-ils en avoir une.

Quand on prétend prouver l'existence de Dieu, on joue donc sur les mots. Une fois de plus, la spéculation marque « le retour incessant de la sophistique en face de l'existence ». On peut, en effet, « donner une preuve pour une proposition mathématique, de telle sorte qu'aucune preuve contraire ne puisse être pensée... Mais, en ce qui concerne une proposition existentielle, chaque preuve a aussi quelque chose qui est une preuve contraire, qui

de 1844 (*Pap.*, 4, A, 190 ; *J.*, 1, p. 301) et il ne lit l'*Ethique* qu'en 1846 (*Pap.*, 7 (1), C, 1-4 mars).

25. *Pap.* 10 (2), A, 328 ; *J.* 3, p. 300 ; 1849-1850. Cf. SPINOZA, *Principia philosophiae cartesianae*, pars 1, propositio 7, lemma 1 et *Ethik*, 1, déf. 1, prop. 7 et 11. LEIBNIZ, *Opera philos.*, éd. Erdmann, Berlin, 1840, I, p. 78 (Epistola ad Hermannum Conringium de Cartesiana demonstratione existentiae Dei). KANT, *Vermischte Schriften*, éd. Halle, 1799, t. 2, p. 69, dont Kierkegaard avait fait l'acquisition. Cf. *Pap.*, 5, B, 3 ; 1844 (à propos des *Miettes*...) : « Kant pensait que la vie présente (*Tilvaerelse*) est un *accessorium*. » Trendelenburg, *Elementa Logicae Aristotelicae* (Berlin, 1842), Cf. *Pap.* 5, C, 11 (3) ; 1844 et 4, C, 96 ; 1842-1843 : « Chaque vie individuelle (*individuel*) est incommensurable par le concept. »

est un *pro* et un *contra*²⁶ ». Saint Anselme, par exemple, lorsqu'il élabore sa preuve ontologique, « se meut dans un cercle », puisqu'il doit « recourir à Dieu pour le prouver », en lui demandant « force et secours ». Il se coupe quand il explique à Gaunilon que Dieu « n'est pas seulement une idée qu'on peut penser, qu'on pense et qui est inhérente à l'esprit humain — sinon, Dieu n'existerait certes pas ». « Mais, Seigneur Dieu, s'écrie Kierkegaard, c'est tout juste cela qu'il faudrait prouver²⁷ ! » Trop préoccupée d'établir des preuves, la philosophie est devenue « imaginaire », étrangère à la réalité. « Elle a délaissé le chemin 'honnête' de Kant et donné les (honnêtes) cent thalers bien connus (ces cent thalers qui sont la différence entre le pensé et le réel) pour devenir théocentrique » et bâtir un « système » sur le Dieu qu'elle avait inventé²⁸. Elle continue d'errer sous les yeux de Kierkegaard, qui préfère la lucidité de Kant à la folie spéculative de ses successeurs, professeurs et pasteurs enragés « à prouver que Dieu est personnel²⁹ ». L'auditeur-témoin de Dieu ne se laisse pas

26. *Pap.*, 7 (1); A, 215; 1847. Cf. *Pap.*, 2, C, 22; 15 décembre 1837, 8^e leçon de Martensen (3): « preuves cosmologique... téléologique et... ontologique. » *Ibid.*, 24; 23 décembre 1837, 10^e leçon: Kant et « la preuve morale de l'être réel (Tilvaer) de Dieu. » Martensen, dans sa *Dogmatique chrétienne* (1849), accueille les preuves *a posteriori* (cosmologiques); para. 37 Kierkegaard songe surtout à la preuve ontologique et à la critique qu'en a donnée Kant.

27. *Pap.* 10 (4), A, 210; J. 4, p. 246; 1851. Cf. Fr. BÖHRINGER, *Die Kirche Christi*, déjà cité (t. 2, 1 p. 253 sqq.). Avec un sûr instinct, Kierkegaard a relevé dans la preuve de saint Anselme ce qui pouvait le plus l'intéresser: « adressant à Dieu son invocation initiale, Anselme garde l'attitude de celui qui se tient devant Dieu ». Cf. *Proslogion* (2): « *Da mihi ut... intelligam quia es sicut credimus et hoc es quod credimus.* » Cf. Karl BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu*, Delachaux et Niestlé, 1958, pp. 14, 35, 51, 60. Barth critique l'interprétation de Gaunilon, « devenue canonique grâce à Thomas d'Aquin » et selon laquelle la preuve consisterait à « passer à l'existence de Dieu, à partir du concept de son essence ». Pour lui, Anselme ne cherche pas à prouver (*probare*), mais à comprendre (*intelligere*) « le nom de Dieu », qui est « présence effective ». Du coup, toute son entreprise devient « théologique », comme le prouve le titre primitif: *Fides quaerens intellectum*.

28. *Pap.* 10 (1), A, 666; J. 3, p. 191; 1849. Cf. *Pap.* 2, C, 50; 18 décembre 1837, à propos de la revue du jeune Fichte, *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*: contre « l'identité absolue de la pensée et de l'être » de la philosophie de Hegel, il faut « revenir à l'honnête chemin de Kant ».

29. *Pap.* 11 (2), A, 175; J. 5, p. 267; 1854: « Un Dieu personnel ».

impressionner par ces radotages. Sachant de qui il parle, il tient le discours du bon sens : « Vouloir prouver l'existence de Dieu est le plus ridicule de tout. Ou il existe, et alors on ne peut pas le prouver (pas plus que je ne peux prouver que quelqu'un existe ; je peux tout au plus laisser quelque chose en témoigner, mais, ainsi, j'en suppose certes l'existence) ; — ou il n'existe pas, et alors cela ne peut certes pas non plus être prouvé³⁰ ». Seule certitude : une existence s'éprouve dans une rencontre personnelle et, par conséquent, ne se prouve pas. C'est en rencontrant, c'est-à-dire en écoutant l'Existant qui m'appelle que je crois à son existence. L'unique preuve que je pourrais proposer serait donc, à proprement parler, « pathétique ». Elle consisterait dans l'impression produite sur mon oreille par le son de la voix qui m'a parlé et « qu'on ne saurait oublier, une fois qu'on l'a entendue³¹ ». Kierkegaard s'amuse ici à accentuer le caractère vécu de la fameuse preuve que l'on exige du croyant : « La meilleure preuve que Dieu existe..., c'est proprement l'impression qu'on en reçoit dans son enfance, par conséquent la preuve qui, à la différence des (preuves) doctes et pompeuses, pourrait être exposée ainsi : « C'est tout à fait sûr, car mon père me l'a dit³² ! »

A l'opposé de ce franc-parler, le discours hégélien, tout occupé d'« expliquer l'existence », ne se prive pas d'y substituer la « spé-

On retrouve des discussions sur la personnalité de Dieu chez tous les penseurs post-hégéliens (cf. K. Löwith, *op. cit.*).

30. *Pap.* 5, A, 7 ; J. 1, p. 312 ; 1844.

31. *Pap.* 10 (1), A, 467 ; J. 3, p. 140 ; 1849. Cf. *Hâte-toi d'écouter* (p. 219) et notre article paru dans *Foi et Vie*, mars-avril 1970, n° 2 : *Kierkegaard ou l'anti-théologie*.

32. *Pap.* 9, A, 118 ; J. 2, p. 268 ; 1848. Cf. *Ro.*, 5, 4 : la résistance dans « la mise à l'épreuve » (*dokimè*) est la preuve de « l'amour de Dieu ». Cf. Cornelio FABRO, *L'existence de Dieu dans l'œuvre de Kierkegaard*, Castermann, 1961, pp. 34-44 : « Le problème de Dieu, de sa nature, de son existence ... semble presque entièrement délaissé par Kierkegaard », qui ne considère que « le rapport concret de Dieu à l'homme ». Du coup, toutes les preuves classiques, *a priori* ou *a posteriori*, sont « inutiles », voire « impossibles » : elles renvoient à une existence qu'on ne saurait « démontrer », mais qu'on ne peut que « rencontrer » dans « l'intensité de la passion ». Fabro examine la position de Kierkegaard « dans la perspective thomiste » : pour Kierkegaard, comme pour saint Thomas, il y a hiatus entre l'existence et l'essence ; mais Kierkegaard, comme Luther, accorde trop au « moment subjectif du vouloir », aux dépens du « moment objectif ».

culatation ». Certes, il y eut, avant le fondateur du « système », d'autres philosophes qui prétendirent « expliquer la vie présente (*Tilvaerelsen*) ». Mais Hegel ! » soupire Kierkegaard, saisi d'une violente envie de « penser grec » pour oublier le « vilain professeur » qui a « percé à fond la nécessité de tout et fait de la totalité une récitation de perroquet »³³. Le perroquet ne sait ni de quoi, ni de qui il parle. Il se contente de répéter : un, deux, trois. Mais le christianisme « n'est pas une doctrine (*Laere*) dont la vérité se démontre en trois points... (Il) n'est pas une doctrine. Il est une existence, un exister (*Existeren* ³⁴ ». Par conséquent, il ne s'agit point d'« apprendre (*at laere*) un système de plus par cœur », encore moins de le « réciter » mécaniquement, ce qui ne serait que *flatus vocis* ³⁵. Mais à quoi bon, dira-t-on, partir en guerre contre la « spéculation », si manifestement réduite à l'impuissance ? Kierkegaard n'est-il pas Don Quichotte, engagé dans un combat sans enjeu ³⁶ ? Peut-être. Mais il ne faut pas oublier que les moulins à vent qu'il affronte, Martensen ou Heiberg, sont des disciples bien vivants de Hegel, si le souffle qui fait tourner leurs discours présente quelque ressemblance avec le vide. Sur la philosophie, la théologie et la littérature du temps s'étend toujours la grande ombre, même si la « gauche » comme la « droite » hégéliennes tentent, aux environs de 1845, de s'émanciper ³⁷. Il arrive, comme de juste, que les disciples se mon-

33. *Pap.* 11 (1), A, 180 ; J. 5, p. 72 ; 1854 : « Grec ». Une récitation de perroquet : *paa Ramse*. Le terme employé ici par Kierkegaard pour désigner l'existence est *Tilvaerelsen* (*Vaere* : être), comme toujours lorsqu'il s'agit de Dieu (cf. *supra*, p. 13).

34. *Pap.* 10 (3), A, 150 ; J. 4, p. 51 ; 1850. Cf. Tillich : la foi « expression existentielle » (*Dynamique de la foi*, Castermann, 1968) ou Bultmann, qui insiste sur la communication existentielle (COLETTE, art. cit.).

35. *Pap.* 10 (2), A, 606 ; J. 3, p. 399 ; 1850 : « Le christianisme n'est pas une doctrine (*Laere*) mais une communication existentielle (*Existents-Meddelelse*). » Cf. *Ec.* 2, 26, et C. FABRO, *op. cit.* : pour Kierkegaard, comme pour Feuerbach, le « théocentrisme de l'idéalisme spéculatif n'est... qu'un athéisme masqué ».

36. Cf. *Pap.* 10 (1), A, 646 ; J. 3, p. 181 ; 1849 : « Je combats aux yeux de tous les contemporains presque comme un Don Quichotte... »

37. Kierkegaard s'intéresse également aux deux « ailes post-hégéliennes ». Il étudie avec soin Ph.K. Marheineke (1780-1846). Karl Daub (1752-1836) et F.C. Baur (1792-1860), que Karl Barth considère comme les « représentants typiques d'une dogmatique spéculative » (*La théologie protestante*, déjà citée, p. 289), en rappelant que Hegel « était parfaitement d'accord avec une application de sa doctrine à la théologie »

trent, en exagérant ses défauts, plus redoutables que le maître. Kierkegaard se plaint que « le mal fondamental » de la philosophie hégélienne s'aggrave en devenant « populaire » et en contaminant la pseudo-littérature journalistique des « voyous (*Sjover*) », c'est-à-dire des hommes (de paille bien souvent) qu'on prend dans une feuille comme rédacteurs responsables³⁸. Il relève sans indulgence « la sécurité avec laquelle un docteur en dogmatique s'occupe tout tranquillement d'arranger un système ». Comme il a de l'esprit, il prend le parti de rire : « Mon Dieu, doux Père ! s'exclame-t-il, le plus courant de mes écrits a plus de rigueur à déterminer les concepts... La dogmatique de Martensen est bien plutôt une chose de vulgarisation, sans force d'imagination, ni qualités du même ordre susceptibles de donner par là de la valeur à ce genre d'écrit ; et le seul et unique côté scientifique que j'ai découvert, c'est sa division en paragraphes³⁹ ! » Il n'en reste pas moins qu'un Heiberg régente les revues à la mode, qu'un Adler, à ses débuts, milite dans la droite hégélienne, qu'un Martensen, surtout, occupe une chaire de théologie, enseigne Kierkegaard et ses condisciples,

(p. 293). De MARHEINEKE, Kierkegaard lit l'*Histoire de la Réforme allemande* (Berlin, 1816) dès 1831-32 (*Pap.* 1, C, 1). En 1834-35, il acquiert les *Éléments de dogmatique chrétienne en tant que science*, Berlin, 1827. Cf. *Pap.* 1, C, 25-26. Lors de son séjour à Berlin, en 1841-42, il assiste aux leçons du disciple de Hegel, sur la *Théologie dogmatique en rapport avec le système de Daub* (cf. *Pap.* 3, C, 26 et *Breve...*, n° 49, trad. P.H. Tisseau, *Lettres à R. Olsen*, éd. Tisseau, 1949, p. 30 : « J'ai eu une heure chez Marheineke dont j'ai été très satisfait »). K. Daub, professeur à Heidelberg, est cité en 1837 dans les *Papirer* (2, A, 624 ; 9 juin 1837 ; 2, A, 96 et 97 ; 12 et 16 juin 1837 et 2, A, 72 et 74 : « La forme du dogme chrétien et l'histoire de l'Eglise » in *Zeitschrift für spekulative Theologie*, éd. par Bruno Bauer). En 1838, Kierkegaard étudie les *Leçons d'anthropologie philosophique* (Berlin, 1838) dont il possède un exemplaire (*Pap.* 2, A, 79 ; 17 avril). Il suit, enfin, les travaux de l'historien Baur, fondateur de l'école de théologie de Tübingen (cf. *Pap.* 2, A, 186 ; 1^{er} novembre 1837). De la « gauche » hégélienne le rapproche la critique radicale à laquelle elle soumet le système. Quant il part pour Berlin en 1841, il a déjà lu (et acquis) le *Journal...* de Bruno Bauer (1809-1882), dont il a apprécié l'analyse de « la condition de l'homme en relation avec la Genèse » (*Pap.* 2, C, 62 ; 1838-39). Mais il se sent attiré surtout vers L. Feuerbach (1804-72), auquel il se réfère souvent (cf. l'étude de J. BRUN, « Feuerbach et Kierkegaard » in *Cahiers du Sud*, avril-mai 1963, n° 371, pp. 34-43 et *infra*).

38. *Pap.* 8 (1), A, 283 ; J. 2, p. 151 ; 1847.

39. *Pap.* 10 (1), A, 554 ; J. 3, p. 166 et *Pap.* 10 (1), A, 556 ; J. 3, p. 166 ; 1849.

publie avec beaucoup de succès une *Dogmatique spéculative* et devient premier évêque de Danemark. L'hégélianisme, en état de survie, fait illusion en se parodiant. L'aliénation dans le « système » continue de faire recette ⁰⁴. Kierkegaard se fait donc un devoir de la combattre sans merci. Et il frappe d'autant plus fort qu'il voit dans la parodie de la plus grande philosophie moderne un phénomène de décadence qui se retrouve dans l'histoire du christianisme. Telle est, en effet, *la loi de la vie présente* : d'abord vient la vie ; puis, tôt ou tard (mais après) la théorie ; non pas le contraire. « Prenez le christianisme. Il est venu comme vie, comme pur héroïsme qui risquait tout pour la foi. Le changement s'opéra essentiellement à partir du moment où l'on se mit à regarder le christianisme comme une doctrine (*Laere*)... Tout devint objectif. C'est là la théorie du christianisme. Vint ensuite une période où l'on croyait par la théorie produire la vie. Ce fut la période du système, la parodie. Et, de nos jours, ce processus est accompli. Le christianisme devra commencer de nouveau comme vie ⁴¹ ».

3. DIEU ME PARLE

« Le christianisme devra commencer de nouveau comme vie. » Kierkegaard, décidé à hâter cette renaissance, se donne pour tâche de « ramener l'attention sur l'existence ⁴² ». Comme « le christianisme est une communication existentielle (*Existens-Meddelelse*), entrée dans le monde par voie d'autorité », puisque c'est Dieu qui est l'émetteur (*Meddleren*), on ne doit pas « spéculer » (*Speculeres*), mais « maintenir le christianisme en mouvement

40. Dans la préface de sa *Dogmatique chrétienne* (Copenhague, 1849) dont Kierkegaard acquiert un exemplaire, Martensen annonce qu'il ne veut pas « renoncer au droit d'exposer scientifiquement sa foi », ni à la recherche « d'une synthèse supérieure et scientifique ». Le premier chapitre s'intitule : « Idée chrétienne de Dieu » et s'ouvre sur une étude de « l'essence divine ». N. THULSTRUP (*Kierkegaards Forhold til Hegel*, déjà cité) fait remarquer toutefois que l'Université de Copenhague, quand Kierkegaard la fréquenta, n'était pas totalement hégélienne. Un Poul Martin Møller, un F.C. Sibbern critiquaient ouvertement le « Système ».

41. *Pap.* 10 (4), A, 528 ; J. 4 ; p. 324 ; 1852 ; *Tilvaerelse Lov* : loi de la vie présente.

42. *Pap.* 10 (3), A, 725 ; J. 4, p. 197 ; 1851 (*at existere*).

par l'existence » ⁴³. Dieu, le Seigneur, parle. Seul, il parle « comme ayant autorité », et non pas « comme les scribes » ⁴⁴. Il me parle, à moi, ici et maintenant, « toujours dans le présent ». Par son message, il met en mouvement mon existence, il me communique l'existence, à chaque instant. Il faut donc « se tenir sur cette pointe » où l'homme « exprime constamment l'existentiel..., sans avoir de doctrine, de système ou rien de pareil... » ⁴⁵.

Dieu me parle ; je l'écoute. Par sa Parole, j'accède, moi, comme être particulier, unique, à l'existence, devant lui. Dans ce rapport personnel, le « Sujet absolu » émetteur (*Meddelelsen*) me suscite comme sujet original récepteur (*Modtageren*). Pour « l'esprit infini », les hommes, « tous ces millions de morts, de vivants », ne forment pas une foule (*Maengde*) ; ils sont des « êtres uniques » (*Enkelte*) ⁴⁶.

Un homme « spirituellement supérieur », comme Socrate, ne voit lui-même que des êtres « originaux » quand il considère les autres hommes. Sait-il jamais assez que c'est Dieu qui a pris l'initiative de faire de chacun d'eux un être à nul autre pareil en entrant en relation avec lui, et que c'est « la Providence qui a disposé chacun de nous pour être l'Unique (*den Enkelte*) ⁴⁷ » ? Vérité à retrouver sans cesse : « comme *unique*, littéralement comme *unique*, se rapporter à Dieu, s'adresser à lui, personnellement (*personligt*), c'est la formule pour être chrétien ⁴⁸ ». Afin de rendre compte de la spécificité chrétienne, Kierkegaard pose la catégorie nouvelle de *den Enkelte*, usant d'un terme qu'il est malaisé de traduire sans équivoque, mais qui équivaut à peu près à l'*Unique* ⁴⁹. Le christianisme, enseigne-t-il, « demeure inébranlable sur son principe, plus fixe que l'étoile polaire, que la pre-

43. *Pap.* 10 (2), A, 119 ; J. 3, p. 233 ; 1849 : « Christianisme et spéculation ».

44. *Mt.* 7, 29.

45. *Pap.* 10 (2), A, 229 ; J. 3, p. 265 ; 1849 : « Seul Socrate était capable de se tenir sur cette pointe... »

46. *Pap.* 10 (3), A, 476 ; J. 4, p. 135 ; 1850 ; *Maengde* : la foule (masse) caractérisée par « le nombre ».

47. *Pap.* 7 (1), A, 130 ; J. 2, p. 35 ; 1846.

48. *Pap.* 11 (2), A, 135 ; J. 5, p. 252 ; 1854.

49. Cf. les notes de la préface de *Hâte-toi d'écouter*, et *Pap.* 10 (3), A, 310 ; J. 4, p. 94 ; 1850 : « Voilà aussi comme j'ai pu servir : la catégorie à dégager était *Den Enkelte* ».

mière condition du salut est de devenir *Unique*... Dieu n'existe que pour l'*Unique* : c'est là sa souveraineté... Quand c'est l'*Unique*, alors, oui, sa divine Majesté... — infini amour ! — aussitôt se montre ; car pour l'*Unique*, Dieu existe ⁵⁰ ». Sans cette catégorie, c'est « la victoire absolue du panthéisme », qui voit Dieu et l'homme se dissoudre dans l'immanence mondaine ⁵¹. Sans ce « point fixe » qui détermine l'origine des paroles et assigne un sens aux mouvements, l'univers entier tournoie sur lui-même, comme une nation dans une crise révolutionnaire. Il n'y a plus de Sujet premier s'entretenant avec des sujets originaux. Il n'y a que « des nœuds dans l'immanence », dont chacun « répète » mécaniquement les autres ⁵². Il se trouve des « Goethe ou des Hegel » pour fomentier ce beau désordre. Dieu aboli, ils « défient leur génération ». Livré à ce « tourbillon d'hommes », l'*Unique* se perd dans la multitude, dans la « généralité » et s'éparpille au sein d'un processus universel ⁵³. Il est urgent de restaurer la catégorie qu'il constitue. Elle est et restera « l'ancre de force pour résister au tourbillon panthéiste ; elle sera toujours l'ellébore qui dégrise — et elle restera le poids qui fait pencher la balance » en garantissant « l'assiette » des forces. Kierkegaard se fait fort de la « dégager », en laissant à d'autres dialecticiens le soin de « la bander ». Il intervient avec la conviction qu'avec « cette catégorie la cause du christianisme est liée, à la vie et à la mort, depuis que le monde est parvenu au point de réflexion où il est » ⁵⁴. Lorsqu'il la pose pour la première fois dans la préface aux *Deux Discours édifiants*, en 1843, elle n'a encore pour lui qu'une « signification toute personnelle ». *Den Enkelte* désigne alors « la bien-aimée » : Régine. Le terme choisi, du genre commun, s'applique à une femme aussi bien qu'à un homme. Cette ambiguïté permet à l'ex-

50. *Pap.* 11 (1) ; A, 227 ; J. 5, p. 93 ; 1854.

51. *Pap.* 8 (1), A, 482 ; J. 2, p. 188 ; 1847 : « *Den Enkelte* ». Cf. David Frédéric STRAUSS (1808-74), qui, dans sa *Vie de Jésus*, Tübingen, 1835, « donne à l'Esprit absolu un caractère panthéiste ». Kierkegaard, « du 23 juillet au 21 août 1838 », lit le livre de Julius SCHALLER (*Der historische Christus...*, Leipzig, 1838), consacré au livre de Strauss (*Pap.* 2, C, 54-55). Il cite Strauss dans ses premiers livres (cf. *Le concept d'ironie*, S.V., t. 1, p. 106).

52. Cf. les projets de réponse à Heiberg, à propos de *La Répétition*, *Pap.* 4, B, 118 (p. 301).

53. *Pap.* 9, A, 254 ; J. 2, p. 311 ; 1848.

54. *Pap.* 8 (1), A, 482 ; J. 2, p. 188 ; 1847 : « *Den Enkelte* ».

fiancé de s'adresser discrètement à son « unique » amour, en sauvegardant la pudeur de la jeune délaissée. Mais lorsque la catégorie décisive reparaît dans la dédicace des *Discours édifiants dans des états d'esprit divers*, elle y est « intensifiée ». Kierkegaard ne s'adresse plus seulement à Régine, mais, au-delà d'elle, « à chaque être unique devant Dieu ⁵⁵ ». Tant et si bien qu'il peut affirmer « que l'affaire de *den Enkelte* revient en chacun de ses écrits pseudonymes... Le point autour duquel ils tournent, c'est de définir le général, l'être unique, l'être unique particulier (*den saerlige Enkelte*), de dégager *den Enkelte* particulier... ⁵⁶ ». Le but poursuivi est de « faire l'éducation » de ce monde où chaque moi, enseveli sous le nombre, sombre dans la foule, la masse, où « la plupart des hommes sont des moi émoussés... en une troisième personne » ⁵⁷. Car « nul n'ose, de nos jours, être une personne. Nul n'ose être un moi..., mais s'efforce de devenir quelque chose d'impersonnel... Ceci a amené l'anonymat... par la tyrannie du nombre. Tout vise à abolir la personnalité... On n'ose jamais être seul, être son moi... un moi solitaire ⁵⁸ ! ». Alors que « le processus d'éducation du genre humain est un processus d'individualisation », le peuple (*Folket*) a balayé rois et empereurs, la noblesse et le clergé, et « nous voici à la dernière phase : au tour du peuple (cette énorme abstraction) d'être maintenant balayé ». C'est ici que doit entrer en jeu la catégorie de l'*Unique*, « calculée pour disperser la masse ⁵⁹ ». Dans la masse, la foule, « catégories a-chrétiennes » s'il en fut, l'*Unique* se mue en un « simple exemplaire » identique à tous les autres, un « zéro »

55. *Pap.* 10 (3), A, 308 ; *J.* 4, p. 94 ; 1850. Kierkegaard déclare que le « contenu de son essence » le dispose à adopter la catégorie de l'*Unique*. Cf. *Pap.* 10 (1), A, 266 ; *J.* 3, p. 87 ; 1849, et *L'attente de la foi : den Enkelte for Gud* (l'*Unique* devant Dieu).

56. *Pap.* 10 (1), A, 139 ; *J.* 3, p. 63 ; 1849. Kierkegaard cite *Ou bien, ou bien, Crainte et Tremblement, La Répétition et L'Expérience psychologique*, « tous commentaires de la catégorie de *den Enkelte* ». Mais, ajoute-t-il, « par-dessus le marché, les Pseudonymes eux-mêmes, en tant qu'ouvrages devant le monde des lecteurs, ont fait aussi valoir la catégorie de *den Enkelte* ».

57. *Pap.* 11 (2), A, 97 ; *J.* 5, p. 231 ; 1854.

58. *Pap.* 11 (1), A, 51 ; *J.* 5, p. 29 ; 1854. « C'est une 'cujonerie' ! » écrit Kierkegaard.

59. *Pap.* 8 (1), A, 551 ; *J.* 2, p. 205 ; 1848.

qui ne rêve que d'être « comme tout le monde »⁶⁰. Alors « tombe la catégorie de *den Enkelte* et le christianisme est aboli ». L'Unique « à travers l'Humanité (*Slaegten*), à travers une abstraction, à travers un tiers, se rapporte toujours à Dieu », mais à un Dieu abstrait, incapable de créer une relation personnelle avec sa créature⁶¹. A cet ultime égarement Kierkegaard oppose sans relâche la vérité qu'il défend : « L'idée d'une Providence, c'est que Dieu a souci de *den Enkelte* et de ce qu'il y a de plus unique en lui⁶² ». Seul, celui qui croit « en une *providentia specialissima*, non *in abstracto*, mais *in concreto*... est une individualité (*Individualitet*) ». Tous les autres ne sont que des « exemplaires » de l'espèce⁶³.

1843. Il se trouve que juste au même moment un membre de la gauche hégélienne, Max Stirner, choisit, pour s'élever contre ce que Marx et Engels appellent « l'idéologie allemande », de réhabiliter l'Unique. Rencontre fortuite ? Non, car Stirner est aussi attentif au mot juste que Kierkegaard⁶⁴. En vérité, seul le moi, dans ce qu'il a d'unique, d'original, peut résister au raz de marée des abstractions hégéliennes. Mais, alors que Stirner en appelle au moi concret individuel, « propriété » de chacun de nous, alors qu'il lève l'étendard de « l'égoïsme » en signe de révolte, Kierkegaard considère que « l'éducation » qui permet à

60. Cf. *Pap.* 11 (2), A, 19 ; *J.* 5, p. 191 ; 1854. Etre comme tout le monde : tel est le « défaut » majeur de la culture occidentale aux yeux de certains anthropologues américains, comme Ruth BENEDICT (*Patterns of culture*, 1935 ; les premiers et les derniers chapitres). Cf. Max STIRNER, (*L'Unique et sa propriété*, trad. Reclaire, 1900), qui croit pouvoir rapprocher *populus* de *polloi*, le nombre, la foule, (p. 253) et qui affirme qu'« un peuple ne peut être libre qu'aux dépens de l'individu » (p. 256) ; il critique la « masse », le troupeau où sévit le nivellement par le bas (p. 174).

61. *Pap.* 10 (1), A, 646 ; *J.* 3, p. 181 ; 1849.

62. *Pap.* 7 (1), A, 130 ; *J.* 2 ; p. 35 ; 1846.

63. *Pap.* 11 (2), A, 259 ; *J.* 5, p. 298 ; 1854.

64. *L'Unique et sa propriété*, déjà cité ; selon H. ARVON (*Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner* ; P.U.F., 1954, p. 43), l'ouvrage a dû être rédigé à partir de 1843. Cf. dans l'édition Stock, 1900 (trad. R.L. Reclaire), pp. 176-178 : « Je suis l'Unique, je suis l'Egoïste », p. 188 : « L'individualité, c'est-à-dire ma propriété, est... toute mon existence et ma réalité, c'est moi-même », p. 215 : « Chacun est égoïste et fait de soi le centre de tout ». Comme Kierkegaard, Stirner lutte contre (p. 302) les « visionnaires..., asservis à une généralité, à une abstraction » : ce sont (pp. 31-86) des « possédés » qui croient aux « fantômes ».

chacun de devenir *den Enkelte* exige que l'on se situe « sans répit devant Dieu ⁶⁵ ». C'est seulement quand, devant Lui, il veut « être soi-même », que « se découvre quelle infinie réalité a en soi chacun de nous » ⁶⁶. En tant que *den Enkelte* chacun est « seul, dans le monde entier ⁶⁷ ». C'est dire que « l'on repart *da capo* à chaque génération », loin de pouvoir « saisir l'*Unique* à travers une génération ». Au contraire « cette catégorie est le point par quoi et à travers quoi Dieu peut parvenir à saisir la génération (*Slaegten*)... Tout gravite autour de l'*Unique*... ôter ce point, c'est détrôner Dieu ⁶⁸ ».

« En tant que *den Enkelte*, chacun est seul », mais « seul en face de Dieu » (*lige overfor Gud*) ⁶⁹. A ce titre, il ne demeure ni un individu isolé, ni un égotiste. Il se retrouve « semblable » aux autres uniques et avec eux devant Dieu : après s'être rapporté à Dieu, il se rapporte à la « communauté » ⁷⁰. Qu'il serait donc injuste de reprocher à Kierkegaard un individualisme agressif ! Le contresens est favorisé par la traduction que P.H. Tisseau donne de *den Enkelte* : « l'Individu ». Traduire, comme on le fait, dans l'édition française du *Journal*, par « l'Isolé » ne vaut guère mieux. Mais il faut savoir que l'accusation lancée par Marx contre Stirner de demeurer « un idéologue de la classe bourgeoise sur son déclin » en défendant « une classe d'individus isolés » ne

65. *Pap.* 9, A, 259 ; *J.* 2, p. 312. Pour Kierkegaard, l'âme est « propriété » de Dieu. Mais il plaît à Dieu, dans sa Grâce, de me la donner, pour que je puisse « l'acquérir » et en devenir moi-même propriétaire. Cf. le 4^e discours de *Hâte-toi d'écouter*, *op. cit.*

66. *Pap.* 11 (2), A, 19 ; *J.* 5, p. 191 ; 1854.

67. *Pap.* 8 (1), A, 482 ; *J.* 2, p. 188 ; 1847. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 124 ; *J.* 2, p. 119 ; 1847 : « C'est l'idée de *Den Enkelte* que je servais et à cause de cela même je me tenais absolument seul. » Cf. Stirner, *op. cit.* : « L'unique a brisé tous les liens, il est seul » (p. 161).

68. *Pap.* 10 (1), A, 218 ; *J.* 3, p. 79 ; 1849. *Slaegten* : génération ou Humanité.

69. Cf. *Pap.* 9, A, 259 ; *J.* 2, p. 312 ; 1848.

70. *Pap.* 7 (1), A, 20 ; 1846 : « La dialectique de la communauté (*Menighed*) ou de l'union (*Samfund*) est la suivante : 1. Les *Uniques* qui, dans leur relation, se rapportent les uns aux autres, sont... inférieurs à la relation qu'ils entretiennent » : par exemple les étoiles par rapport au système solaire. 2. « Les *Uniques*... sont égaux dans la relation » qui les unit : par exemple dans l'amour humain. 3. « Les *Uniques*... sont supérieurs à la relation » qui les lie : il en va ainsi « dans la forme religieuse la plus haute ».

s'applique en aucun cas à Kierkegaard ⁷¹. Le défenseur de l'*Unité* condamne lui aussi l'erreur de la révolte individualiste, concentrée sur le moi. Ce n'est « qu'aux yeux du monde » que le rapport de *den Enkelte* à Dieu relève du pire égoïsme. Le mécanisme de l'erreur se démonte aisément : « Qui craint Dieu n'aime pas ce qu'aime le monde ; mais alors que reste-t-il ? Dieu et lui-même ; or, le monde ôte Dieu ; *ergo*, qui craint Dieu n'aime que lui-même ⁷². »

Il n'en reste pas moins que « personne, personne n'ose dire : je ⁷³ ! » Il faut précisément avoir l'audace de confesser qu'il s'agit bien de moi. Luther a montré dans son sermon du vingtième dimanche après la fête de la Trinité que « tout reste en panne » au moment où « CHACUN POUR SOI doit croire que lui aussi appartient au Christ ». C'est tout simplement pour fuir cet engagement-là que l'on invoque sans cesse l'objectivité ⁷⁴. Tous les penseurs que l'on croit « un peu profonds (Hegel, Daub et, pour en nommer un moins célèbre, mais très estimable : Julius Müller) tombent d'accord pour faire consister le mal dans la subjectivité isolée » et prescrire le remède de l'objectivité ⁷⁵. « L'objectivité est ce qui sauve... : O confusion ! proteste Kierkegaard. Non, tout le concept d'objectivité dont on a fait le salut ne peut que nourrir la maladie... Ce salut est, au fond, un retour au paganisme », puisque c'est « cette hypocrisie moderne de

71. Cf. MARX et ENGELS, *L'idéologie allemande* ; Saint Max et les interprétations de G. Lukàcs évoquées par L. GOLDMANN in *Kierkegaard vivant*, N.R.F., 1966, pp. 125-164 : Kierkegaard devient le représentant de « la philosophie matérialiste et réactionnaire de l'impérialisme occidental » (p. 158), incapable de « séparer le religieux de l'esthétique » (p. 159) ; interprétations reprises par l'école de Francfort et, en particulier, par Th. W. ADORNO (*Kierkegaard, Konstruktion des Asthetischen*, 1962) : la « construction de l'esthétique » permet d'interpréter l'œuvre kierkegaardienne dans sa totalité ; la défense d'un impossible individualisme exacerbé le conduit à la lutte contre la société bourgeoise, dans laquelle il ne peut s'accomplir.

72. *Pap.* 8 (1), A, 283 ; *J.* 2, p. 151 ; 1847.

73. *Pap.* 10 (1), A, 531 ; *J.* 3, p. 160 ; 1849.

74. *Pap.* 10 (2), A, 231 ; *J.* 3, p. 266 ; 1849. Cf. *En christelig Postille* (Un sermonnaire chrétien), traduction de sermons de Luther par J. Thisted (Copenhague ; 1828). Kierkegaard avait l'habitude de lire un sermon (souvent de Luther ou de Mynster) chaque dimanche et, souvent, au moins deux fois dans la semaine.

75. *Pap.* 10 (2), A, 401 ; *J.* 3, p. 324 ; 1850.

l'objectivité, de la doctrine, etc., qui a complètement aboli le christianisme » ⁷⁶.

Une nouvelle fois, Kierkegaard se retrouve aux côtés de Stirner pour opposer le moi comme sujet à l'objectivité impersonnelle de la « spéculation » hégélienne (ou marxiste). Mais, tandis que Stirner, afin d'éviter toute référence à une transcendance, fonde son individu sur « un néant créateur » et s'engage dans la voie funeste du nihilisme, Kierkegaard place son *Unique* devant le Dieu créateur et lui donne accès à « la vérité éternelle » ⁷⁷. Il en finit ainsi « avec la subjectivité dans ce qu'elle a de faux », persuadé qu'il faut pour cela « percer jusqu'à l'*Unique* en face de Dieu » (*lige overfor Gud*) ⁷⁸.

Lorsqu'il donne l'impression de valoriser la subjectivité, il adopte une attitude polémique « valable pour un moment ». Il compte sur elle pour « faire disparaître toutes ces fantasmagories de l'objectivité telles que le public, etc. ». Il estime qu'il n'y parviendrait pas « sans mettre en relief la catégorie de l'*Unicité* (*Entkelthed*) ». Et il adopte cette tactique sans remords, parce qu'il soupçonne que, « sous le faux semblant de l'objectivité, on a voulu sacrifier tout à fait les individualités ». Comment donc l'accuser, nouveau Socrate, de corrompre les jeunes gens en les « poussant à s'installer en toute quiétude dans leur subjectivité » passagère, sans souci de cette « vérité éternelle » qui s'oppose à « la vérité spéculative » abstraite, comme si « exposer l'affaire

76. *Pap.* 10 (4), A, 176 ; *J.* 4, p. 240 ; 1851. Julius Müller (1803-1878), professeur à Marburg et à Halle, prétendait présenter la doctrine chrétienne « scientifiquement » et « concilier la religion et la spéculation » (cf. K. BARTH, *op. cit.*, ch. 19, p. 377). Cf. *infra*.

77. C'est seulement en se plaçant dans la perspective de la polémique anti-hégélienne que K. Löwith, *op. cit.*, peut soutenir que « la thèse de l'unique, avancée par Stirner, coïncide... avec le principe kierkegaardien de l' 'individuel'... devant Dieu » (pp. 380 et 423). Stirner s'élève (p. 123) contre Goethe et Hegel, pour qui « tout dépend, explique-t-il, du monde objectif », contre les libéraux (p. 128), pour lesquels « la liberté est impersonnelle », contre le communisme (p. 139), qui n'est qu'« une gueuserie généralisée ». Son moi est *gedankenlos*, néant logique : (p. 3) « Je suis le rien créateur, le rien dont je tire tout » ; (p. 449) « Je n'ai basé ma cause sur Rien ». Löwith juge enfin « peu vraisemblable que Kierkegaard ait ignoré Bauer et son cercle... », d'autant moins que c'est précisément pendant son séjour à Berlin que les hégéliens de gauche engagèrent une controverse contre Schelling, qui touchait précisément à ses préoccupations » (p. 423).

78. *Pap.* 10 (2), A, 401 ; *J.* 3, p. 324 ; 1850.

de *den Enkelte* était une marotte subjective » plutôt qu'une urgente nécessité ⁷⁹ ? La vérité chrétienne, enseigne Kierkegaard, je la rencontre lorsque Dieu s'adresse à moi personnellement, puisque cette vérité, c'est Christ. Je ne la trouve pas dans « les hurlements (*Vraelen*) exaltant le positif », mais chaque fois que j'écoute la Parole qui vient à moi, dans mon existence particulière ⁸⁰. C'est en ce sens que Kierkegaard déclare que « la vérité qui édifie est vérité *pour moi* », ou qu'il fait dire à un pseudonyme que « la subjectivité est la vérité » ⁸¹. Celui qui affirme : « Je suis la Vérité » n'est-il pas le Sujet par excellence ? Ne se communique-t-il pas à travers une relation personnelle au sujet que je suis ? A l'image de celle dont il donne l'exemple, toute « communication de la vérité... est personnalité ». Elle n'a rien à voir avec certaine « ventriloquerie » dans laquelle on ne sait jamais qui parle, ni à qui la parole s'adresse ⁸². Seul un *Unique* peut communiquer la vérité et « son message se rapporte encore à un *Unique* — car cette conception de la vie (*l'Unique*), c'est précisément la vérité ⁸³ ».

Le Dieu de Jésus-Christ, comme le rappelle Pascal, n'est pas « le Dieu des philosophes », mais « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », qui convoque devant lui chaque *Unique* par son nom et lui donne ainsi la vérité de sa Parole ⁸⁴. Mais qu'est-ce que l'*Unique* ? « La pointe du christianisme est que l'homme est esprit *pneuma* (*Aand*) ». Or « l'esprit est diversité en soi... Toujours la diversité... Dieu est inépuisable à diversifier... source infinie du concret ⁸⁵ ». Si l'Esprit ne le modelait pas, l'homme ne serait qu'une « créature animale », un « exemplaire » interchangeable au sein de l'espèce. Cependant les différences qu'il doit à l'Esprit ne sont pas les « différences esthétiques », au sens étymologique, exaltées par un Stirner, quand il définit son *Unique* comme moi

79. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 8 ; J. 2, p. 92 ; 1847 et Bultmann qui choisit le mode d'interprétation « existentiel » de la religiosité contre le mode d'interprétation « objectivant ». Cf. *Pap.* 6, B, 40 (26), p. 128 ; 1845 et *Pap.* 10 (2), A, 231 ; J. 3, p. 266 ; 1849 (*Liebhaberie* : fantaisie, marotte).

80. *Pap.* 10 (1), A, 50 ; J. 3, p. 34 ; 1849.

81. Dernière phrase de *Ou bien, ou bien* et *Post-Scriptum* (S.V., t. 9, p. 170 sqq, trad. Petit, 2^e partie, 2^e section, chap. 2 ; surtout p. 135).

82. *Jn.* 14, 6 et *Pap.* 10 (1), A, 531 ; J. 3, p. 160 ; 1849.

83. *Pap.* 8 (1), A, 656 ; J. 2, p. 230 ; 1847-48.

84. *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, Ed. Hachette, p. 142.

85. *Pap.* 11 (2) A, 112 ; J. 5, p. 240 ; 1854. (*Forskjellighed* : diversité).

corporel, sensuel, avide de « jouir » de soi⁸⁶. L'Esprit suscite la diversité des *moi* intérieurs, profonds, qui ne se découvre que lorsque « l'homme est mis sous la cloche pneumatique de l'unicité⁸⁷ ». Kierkegaard considère donc que « l'intériorisation est la tâche » qui l'attend. Il refuse d'« apporter au monde une nouvelle doctrine » ou de « fonder un parti ». Dans la chrétienté actuelle, la seule doctrine digne de ce nom a déjà été enseignée. Mais il reste à l'« intérioriser ». On n'y parviendra pas en adhérant à un parti, dans lequel chacun se contente de « répéter machinalement » ce que font les autres. Il faut, au contraire, « travailler en unique, vivre en unique, être sacrifié en unique⁸⁸ ». Chacun, à sa manière et pour son compte, doit prêter l'oreille à ce que Dieu veut bien lui dire, dans le silence d'un dialogue intérieur. La catégorie de l'*Unique* « n'a été employée avec une dialectique décisive qu'une fois unique auparavant et (pour la première fois) par Socrate, pour dissoudre le paganisme. Dans la chrétienté, et ce sera un emploi tout inverse, — elle servira (pour la seconde fois) à faire des hommes (les prétendus chrétiens) des chrétiens... C'est la catégorie du missionnaire dans la chrétienté même, afin de ramener à l'intériorité la chrétienté⁸⁹ ».

L'intériorité devient donc une attitude militante. C'est dire l'inexactitude de l'interprétation, traditionnelle dans les pays scandinaves, selon laquelle Kierkegaard fait de l'intériorité une retraite où s'étouffe le souci du prochain et du monde extérieur⁹⁰. Mais

86. Cf. le paragraphe intitulé : « *Ma jouissance de moi* ». Je veux que les hommes « servent à ma jouissance », écrit Stirner (p. 390) et encore : « Rien de supérieur à l'homme corporel » (p. 437).

87. *Pap.* 8 (1) A, 125 ; J. 2, p. 120 ; 1847.

88. *Pap.* 10 (5) A, 121 ; J. 4, p. 425 ; 1853. « L'unique ». Cf. Stirner, *op. cit.* (p. 282) : « L'individu est unique et n'est pas membre d'un parti. »

89. *Pap.* 8 (1) A, 482 ; J. 2, p. 188 ; 1847.

90. Cf. F.J. BILLESKOV-JANSEN, « L'héritage de Kierkegaard dans les pays nordiques », in *Cahiers du Sud*, 1963, n° 371. Les Danois et, plus encore, les Norvégiens auraient retenu de Kierkegaard la satire cléricale et sociale et l'exaltation de l'intériorité, ce qui aurait entraîné « une accentuation du puritanisme » et « une libération de la personnalité de chacun ». Ainsi le *Brand* d'Ibsen (1866) présente un jeune pasteur épris d'absolu, qui cultive un « subjectivisme » intégral. Le message de Kierkegaard est travesti dans le sens d'un « idéalisme fanatique ». Les Scandinaves ne confondraient-ils pas Kierkegaard avec Adler ou avec Stirner, à qui Kuno

le « missionnaire dans la chrétienté » prévient un nouveau contre-sens qui pourrait être commis sur la nature de son projet. Il annonce que la catégorie de *den Enkelte* « ne peut pas être enseignée (*doceres*) par des professeurs », mais qu'elle est « l'art de s'en servir, une tâche éthique et un art... dont l'exercice est toujours un danger et qui coûte quelquefois la vie à son opérateur... quand des hordes de cerveaux troublés y voient un crime de lèse-majesté contre 'l'Humanité (*Slaegten*)', la 'multitude (*Maengden*)', le 'public (*Publikum*)', etc. »⁹¹. Il se confirme donc que l'*Unique* n'est pas une catégorie conceptuelle, mais « existentielle », qui se présente comme une « tâche » à accomplir dans la vie et dont la dialectique se développe, en résumé, de la manière suivante⁹² :

1. — L'*Unique* est celui à qui Dieu parle, celui que Dieu appelle à être un individu unique ; il est seul, mais *seul devant Dieu* ; c'est-à-dire qu'il est original, particulier, mais, en même temps, semblable à tous les appelés de Dieu. 2. — L'*Unique* est invité à participer au dialogue avec Dieu, il est posé comme sujet ; mais il n'en est pas réduit pour cela à la relativité puisqu'il a accès, par la Parole qui lui est donnée, à la « vérité éternelle ». 3. — L'*Unique*, comme être spirituel, est tout intériorité ; mais, en même temps, il est un existant concret, incarné, par ses actes et ses paroles, en ce monde-ci, et dont la tâche est de « devenir ce qu'il est ». Bref, l'*Unique* est l'existant qui rend « un son d'Eternité » en oscillant de soi-même à l'autre.

Fischer (*Epigones*, 1847) reprochait d'être « le piétiste de l'égoïsme » (ARVON, op. cit. p. 144) ? Cf. K. BARTH (op. cit. pp. 52-61), pour qui le piétisme, qui est « individualiste », ne peut manquer d'entrer en lutte contre l'Eglise et d'« intérioriser » le christianisme. Le père de Kierkegaard appartenait à une secte néo-piétiste répandue parmi les petites gens : la communauté des frères (*Brødremenighed*) de Stormgarde à Copenhague. Mais pour le fils, c'est se montrer très peu « dialecticien » que d'exalter son intériorité sans mesure !

91. *Pap.* 8 (1) A, 482 ; J. 2, p. 188 ; 1847.

92. Cf. *Pap.* 10 (5) A, 121 ; J. 4, p. 425 ; 1853 : « L'*Unique*. » « La tâche d'intérioriser (*at inderliggjøre*) est la seule et unique dont il puisse être question en vérité dans la chrétienté, car la doctrine (*Laere*), tous, certes, la connaissent. »

II. LA VOIX DU PERE

La voix dont l'*Unique* met l'appel en pratique est la voix de Celui à qui il plaît de se révéler en établissant une relation verbale avec chaque homme, être unique, qu'il appelle ainsi à l'existence, la voix de Celui qui ne se lasse pas de proposer le dialogue, parce qu'il n'a qu'« une seule joie : communiquer », la voix de Celui qui « nous a donné sa Parole » : Christ⁹³. Il n'y a donc pas d'autre « chemin » que Christ pour atteindre Dieu.

1. DIALOGUE AVEC DIEU

Kierkegaard consacre une longue réflexion à l'« énorme prérogative » de pouvoir parler avec Dieu⁹⁴. Car n'est-ce pas « une énigme, plus profonde qu'aucune pensée surgie dans un cœur d'homme... qu'on ose sans cérémonie (*ex tempore*) lui parler⁹⁵ » ? Dieu prononce « à voix haute » les paroles qu'il nous adresse. Mais nous ne saurions entendre sa voix à l'aide de nos « oreilles terrestres⁹⁶ ». Pour que se développe en nous une autre ouïe, proprement spirituelle, rien de plus urgent que d'implorer le secours du Seigneur⁹⁷ : « Père dans les cieux !... Apprends-nous à ouvrir toute grande l'oreille de l'esprit (*Aandens Ære*) à ta voix (*Ræst*), afin de prendre garde à ton discours, afin que ta volonté puisse sonner (*at lyde*) pour nous, pure et claire, comme elle l'est dans le ciel, sans être altérée par notre intelligence⁹⁸ (*Klægt*) terrestre, ni étouffée par les voix (*Stemme*) des passions... » Dans

93. *Pap.* 10 (3) A, 585 ; *J.* 4, p. 159 ; 1850 : « Le rapport à Dieu » ; *at meddele* : communiquer, littéralement : avoir part avec. *Pap.* 10 (4) A, 437 ; *J.* 4, p. 297 ; 1851 : « La Parole de Dieu. »

94. *Pap.* 8 (1) A, 159 ; *J.* 2, p. 127 ; 1847.

95. *Pap.* 3, A, 240 ; *J.* 1, p. 257 ; 1842.

96. Cf. *De* 5, 22 : « Telles sont les paroles que prononça l'Eternel à haute voix sur la montagne... et qu'il adressa à toute notre assemblée... » ou *Ex.* 19, 19 : « Moïse parlait, et Dieu lui répondait à haute voix. » *Pap.* 7 (1) A, 136 ; *J.* 2, p. 39 ; 1846 : « L'homme n'entend pas ta voix (*Ræst*) de ses oreilles terrestres (*jordiske ære*). »

97. Cf. *Pap.* 3, C, 1, prédication préparée au sein du séminaire pastoral et donnée à Holmens Kirke, le 12 janvier 1841, sur *Ph.* 1, 19-25 : « Que sa voix (*Ræst*) puisse atteindre leurs oreilles... Tu sais que toi aussi tu es appelé par un appel divin » (pp. 238 et 239).

98. *Pap.* 2, A, 313, 28 décembre 1838.

cette prière, Kierkegaard oppose, en pesant ses mots, la voix (*Stemme*) des passions, qui n'a rien que de banal, et la voix éclatante (*Ræst*) de Dieu. Il met aussi en évidence, une fois de plus, la nocivité d'une intelligence trop humaine, à ce point complice de la ruse du serpent de la Genèse qu'un même terme les désigne, elle et lui, dans l'étude des conséquences de la Chute que développent les quatre discours de *Hâte-toi d'écouter*⁹⁹. L'« intelligence » produit les doctrines abstraites ou les savoirs « objectifs », impersonnels. Autant dire qu'il convient de l'écarter du dialogue avec Dieu. Si Dieu me parle, je dois, en personne, lui accorder l'attention qu'il demande. C'est à moi, *Unique*, qu'il appartient d'écouter. A la faveur d'une mobilisation de l'ouïe spirituelle, étrangère à l'« entendement » des philosophes, il me sera donné de recevoir l'« inoubliable » appel divin, que la voix « sérieuse et pourtant douce » lance non seulement vers moi, mais vers tous les ouvriers « appelés à la onzième heure »¹⁰⁰.

La relation ainsi inaugurée entre Dieu et moi est une relation concrète et, plus précisément, dynamique. Elle assure de lui à moi la circulation de la vie et par elle je reçois « le mouvement et l'être¹⁰¹ ». Amorcée par le premier interlocuteur, par l'interpellateur, qui en conserve l'initiative, elle est sans cesse renouvelée par lui, en une sorte de « création continuée ». Elle atteste que l'homme « ne vit pas de pain seulement, mais de chaque parole qui sort de la bouche de Dieu », bien qu'il ne soit jamais tout entier converti en esprit « au point qu'il puisse littéralement vivre de la parole de Dieu au lieu de nourriture et de boisson »¹⁰². La Parole communique et entretient la vie. Tel est précisément le mystère de l'Incarnation. L'*Unique* l'accueille dans son existence quand il se nourrit du message divin. Le christianisme, qui est fondé sur ce mystère, ne s'enseigne pas comme une doctrine ; mais il se consomme comme la manne. Christ informe ses disciples que sa « doctrine » est une « nourriture » et que « celui

99. *Stemme*, c'est la voix, tandis que *Ræst*, c'est l'éclat (le bruit) de la voix. Ce second terme désigne donc une voix plus bruyante. *Klogt, Klog*, *op. cit.*, pp. 168-169 ou 224-225, par exemple. Cf. le sens du terme hébreu que l'on rend par « rusé » (Ge. 3, 1), et *Pap.* 10 (4) A, 624 ; 1852 : « Nous, hommes, nous étions et nous sommes comme les sages de Satan (*Satans Kloge*). »

100. *Pap.* 2, A, 581 ; *J.* 1, p. 182 ; 1839-1840. Cf. *Mt* 20 (1-16).

101. *Ac.* 17, 28.

102. Cf. *Pap.* 10 (2) A, 136 ; *J.* 3, p. 237 ; 1849.

qui doit exister (*existeres*) par elle, doit se l'assimiler » ¹⁰³. Comme le corps le pain de chaque jour, l'esprit s'assimile la Parole. Le rituel de la Cène souligne l'analogie : de même que ce pain et ce vin vont nourrir mon corps, ta présence dans ta Parole va me régénérer. Kierkegaard se souvient en toute occasion, et pas seulement au moment d'approcher la sainte Table, que la « doctrine » de Christ est une « nourriture ». Lorsque je découvre soudain, confesse-t-il, le sens d'un passage de l'Écriture Sainte, lorsque cette Parole devient une parole *pour moi*, alors je me sens « comme un affamé qui trouve de la nourriture ¹⁰⁴ ». Lorsque je découvre en moi cette « source » intarissable « qu'est le rapport à Dieu », alors je suis comme « un Arabe » qui « dans sa tente », en plein désert, capterait une source d'eau ; il aurait ainsi toujours de l'eau « en abondance » ; de quel « bonheur » ne se réjouirait-il pas ¹⁰⁵ !

A sa manière, qui n'est pas aussi charnelle, la prière véritable s'inscrit elle-même dans l'expérience vécue de la relation avec Dieu. Elle est une attente active. L'*Unique* y bande son attention, afin de recueillir le moindre écho de la voix qui a parlé pour lui. L'homme de « l'immédiateté » s' imagine que le principal, quand il prie, s'est que Dieu entende ce dont il le prie. Il enfle donc son discours, en demandeur qui cherche à imposer son désir. L'homme de la véritable prière est sa vivante antithèse. Il se met à l'écoute et s'y tient. Il sait qu' « au sens éternel de la vérité... le vrai rapport de la prière, ce n'est pas quand Dieu écoute ce dont on le prie, mais quand c'est celui qui prie qui continue à prier, jusqu'à ce que ce soit lui qui soit celui qui écoute, qui écoute ce que Dieu veut ¹⁰⁶ ». Au couple discordant formé par les deux hommes s'applique la *loi du contraire* (*omvendt*) qui oppose « l'immédiat » à « l'éternel » et que Kierkegaard invoque souvent ¹⁰⁷.

103. *Pap.* 9, A, 105 ; *J.* 2, p. 266 ; 1848. Cf. *Jn.* 4, 32.

104. *Ibid.* Cf. paragraphe 1 (*supra*) et la demande du *Notre Père* : « Donne-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour. » Cf. *Am* 8, 11 : « la faim et la soif d'entendre les paroles de l'Éternel. »

105. *Pap.* 10 (2) A, 169 ; *J.* 3, p. 252 ; 9 novembre 1849.

106. *Pap.* 7 (1) A, 56 ; *J.* 1, p. 385 ; 1846.

107. Cf. le dernier des *Dix-huit discours édifiants*, édité le 31 août 1844, trad. P.H. Tisseau, in *Prières et fragments sur la prière*, éd. Tisseau, 1937.

Relation verbale et sonore, relation concrète et dynamique, la relation que Dieu veut bien entretenir avec chacun de nous est enfin une relation réciproque, une relation d'échanges. Dieu me parle et je l'écoute, enseigne Kierkegaard. Mais il ajoute avec la même conviction : il m'entend, si je lui parle. Comment, en effet, « celui qui a planté l'oreille » serait-il lui-même frappé de surdité ¹⁰⁸ ? Il y a bel et bien, quand je parle, une personne, très haut placée, qui écoute — c'est le même cas, d'ailleurs, pour chaque homme, mais la plupart n'y songent pas — ; « il y a une personne, très haut placée, qui écoute : Dieu dans les cieux. Il est assis au ciel à écouter ce que dit chaque homme ¹⁰⁹ ». C'est pourquoi il convient de recommander à l'enfant de « lire une prière tout haut » (*hæit*), avant de s'endormir. Dieu est à l'écoute de toute voix, fût-elle la plus faible, puisqu'il « veut écouter chacun de nos soupirs » (*Suk*) ¹¹⁰. Il est comme une immense oreille qui enregistre l'immense rumeur de la Création et y discerne l'appel de chaque créature. « Seigneur, notre Dieu ! s'écrit Kierkegaard, tu écoutes le cri (*Skrig*) de l'animal, tu prêtes attention à la plainte (*Klage*) de l'homme ¹¹¹ ». Oui, le Seigneur écoute aussi bien le simple « cri », qui est dépourvu de sens, que la « plainte » ou la « parole », qui en déborde : « Père aux cieux ! Vaste est ton infini royaume, ô toi qui portes le poids des globes célestes et gouvernes les forces du monde dans l'immensité de l'espace ; innombrable comme le sable est la multitude de ceux qui ne vivent et ne sont que par toi. Et pourtant tu entends la clameur (*Raab*) de tous, de l'homme aussi, que tu as formé proprement ainsi ; tu entends la clameur de tous les hommes... Tu n'entends pas seulement le bruit de voix (*Ræst*) de celui qui est responsable de beaucoup..., ni seulement de celui qui prie pour ses aimés... Non, le dernier des hommes, le plus abandonné, le plus solitaire — au désert ou dans le fourmillement (*Vrimlen*) de la foule, tu l'entends..., tu le connais, tu ne l'as pas oublié, tu te souviens de son nom... Tu ne l'as pas oublié, tu comprends son langage (*Sprog*), Seigneur, notre Dieu ! Vers toi clame l'homme au jour de la détresse..., quand la vie devient un sombre

108. *Pap.* 7 (1) A, 185 ; *J.* 2, p. 67 ; 1846.

109. *Pap.* 10 (1), A, 272 ; *J.* 3, p. 89 ; 1849.

110. *Pap.* 10 (4) A, 434 ; *J.* 4, p. 296 ; 1851 : Etienne et *Pap.* 11 (1) A, 418 ; 1854.

111. *Pap.* 3, A, 86 ; 1841.

discours¹¹². « Dieu, qui pour nous avoir donné la parole, comprend notre langage, nous est donc proche, plus proche que notre prochain ¹¹³ ». Même lorsqu'il semble qu'on « élève la voix (*Ræst*) », qu'on « clame » (*raabe*) vers le ciel sans obtenir de réponse, Dieu est pourtant là ¹¹⁴. Nous savons bien, lui avoue Kierkegaard, que tu es partout présent, Père dans les cieux !... « Si quelqu'un t'invoque (*paakalde*), si quelqu'un clame à toi..., tu es proche pour l'écouter ¹¹⁵. » Ou encore, ou mieux : « Quand parfois c'est comme si tu ne prêtais aucune attention au bruit de ma voix (*Ræst*), Seigneur, aucune attention non plus à ma plainte (*Klage*), à mon soupir (*Suk*), à mon merci — je voudrais malgré tout te bénir, te prier, jusqu'à ce que tu écoutes ma prière et mon remerciement, parce que tu as écouté ma prière ¹¹⁶. »

Les hommes s'en tiennent souvent à la fausse évidence de ce qui n'est qu'un « comme si ». Ils ont peine à croire tout à fait que Dieu puisse les écouter aussi lorsqu'ils s'entretiennent de leur rapport à lui. Ils « radotent » donc en toute quiétude. Mais serait-il possible de se payer à ce point de mots, si l'« on songeait que Dieu lui-même, entend ¹¹⁷ » ? Avec cette pensée s'impose la résolution de ne jamais renoncer, comme s'il pouvait s'interrompre, au dialogue engagé avec celui qui est « la consolation des faibles, dans un commerce (*Omgang*) qui reconforte ¹¹⁸ ». A l'exemple d'Abraham, qui écoutait à tout moment « la voix (*Ræst*) venant du ciel dans son cœur », chaque *Unique* exerce et affine son « ouïe spirituelle » ¹¹⁹. Elle ressemble à « l'ouïe de l'amant », qui « entend sans doute beaucoup de voix », mais « n'en entend essentiellement qu'une seule : celle de l'aimé ». L'ouïe de celui qui entretient « un vrai rapport avec Dieu » n'est

112. *Pap.* 7 (1) A, 132 ; *J.* 2, p. 37 ; 1846.

113. Cf. *Les œuvres de l'amour* (infra).

114. *Pap.* 3, C, 5 ; 1840-1841 : à propos « de l'édifiant qui se trouve dans la pensée que, contre Dieu, nous avons toujours tort. »

115. *Pap.* 7 (1) A, 137 ; *J.* 2, p. 40 ; 1846.

116. *Pap.* 3, A, 158 ; *J.* 1, p. 234 ; 1841. *At bænkhøre*, littéralement : écouter la prière, exaucer.

117. *Pap.* 9, A, 121 ; *J.* 2, p. 269 ; 1848.

118. *Ibid.* *Omgang* : relations commerce. Cf. l'essai de Paul VIALLANEIX sur l'expérience du silence chez A. de Vigny, in *Vigny par lui-même*, Le Seuil, 1962.

119. *Pap.* 3, C, 4, 1840-1841 (p. 250).

pas moins sélective. Elle enregistre le son de la voix à nulle autre pareille, qui est capable de « se frayer une route à travers l'intérieur de l'oreille pour descendre jusqu'au cœur et y être retenue ¹²⁰ ». L'auditeur fidèle de la Parole se montre, comme le recommande l'apôtre, aussi « prompt à écouter » que « lent à parler », ce qui, de toute évidence, revient au même ¹²¹.

2. DIEU ME PARLE EN CHRIST

La comparaison que Kierkegaard établit entre l'« ouïe spirituelle » et l'« ouïe de l'amant » n'est, bien entendu, pas fortuite. Le langage de l'amour s'impose au moment d'évoquer la relation que noue avec l'homme le Dieu qui se révèle à lui, par l'intermédiaire de son Fils, comme un père aimant. La voix du Dieu d'amour ne peut être que « douce », « plus douce que le miel » et « on ne l'entend pas dans l'orage ¹²² ». Kierkegaard prie pour que demeure perceptible le chuchotement tutélaire : « Oh ! laisse aussi, quand la loi parle le plus haut, quand son sérieux nous épouvante, quand il tonne du Sinaï, oh ! laisse aussi vibrer une douce voix (*Ræst*) qui nous chuchote que nous sommes tes enfants, de sorte qu'avec joie, nous puissions clamer : *Abba*, Père ¹²³ ! » Il reconnaîtrait entre mille cette voix « qui résonne (*gjenlydt*) depuis l'enfance..., également suave (*blidt*), également cordiale (*hjertelig*), également libre ». Elle dit : « Venez ici, vous tous, qui êtes fatigués et chargés... » et elle sonne « comme le chant des anges (*Englesang*) ¹²⁴. »

En Christ, Dieu se révèle comme Père, *notre* Père. La « voix paternelle » qui nous « appelle » ouvre l'accès à une relation de filialité avec Dieu ¹²⁵. Elle fait de nous des enfants dans le double sens du mot : des fils, mais aussi des petits. Le Royaume de Dieu, fermé « aux sages et aux intelligents », s'ouvre « aux enfants »

120. *Pap.* 3, A, 194 ; *J.*, 1, p. 246 ; 1841-1842, et *Hâte-toi d'écouter*, pp. 74-5.

121. *Ja.* 1, 19. Cf. *Hâte-toi d'écouter* : deuxième discours (para. 18).

122. *Ps.* 119, 103 : « La parole de l'Eternel est plus douce que le miel », et *Ps.* 19, 11. *Pap.* 6, A, 127 ; 1845 (*Ps.* 42, 2) Cf. *Les Psaumes*, trad. et commentaire de A. MAILLOT et A. LELIÈVRE ; Labor et Fides, 1966.

123. Prière du 28 décembre 1838 ; *Pap.*, 2, A, 313.

124. *Pap.* 2, A, 761 ; 18 août 1838. Cf. le thème des méditations du livre pseudonyme : *L'entraînement au christianisme*.

125. *Pap.* 2, A, 410 ; *J.* 1, p. 157 ; 5 mai 1839 (*min Faderstemme*).

et à ceux qui leur ressemblent, car l'enfant « comprend essentiellement la même chose que le plus sage » ¹²⁶. Pour y entrer, sans retour, il faut avoir la « simplicité » du jeune cœur qui, sans arrière-pensée, sans calcul, s'en remet entièrement au père. Voilà condamnée, une fois de plus, la « théologie savante » ou « spéculative », qui prétend saisir Dieu dans son essence, alors que nous n'avons jamais devant nous que la face paternelle qu'il accepte de tourner vers nous. Le Symbole des Apôtres commence à bon droit par déclarer : « Je crois en Dieu, *le Père*. » Même si nous avons « gaspillé à la légère notre droit d'aînesse », Dieu reste notre Père et il nous entend quand même si, avec larmes, nous déclarons comme Esaü : « Père..., bénis moi aussi. » Puisqu'Isaac trouva « une bénédiction pour le fils léger, comment alors notre père céleste, qui est riche en bénédictions, n'en trouverait-il pas une pour nous ¹²⁷ ? »

Ce n'est pas que Kierkegaard cède au culte romantique de l'enfance. Il critique vivement ceux qui prétendent que les enfants déjà sont des chrétiens ou ceux qui s'adonnent, de plus en plus nombreux, au culte douteux d'un « petit enfant Jésus » en sucre rose. Il se garde bien de conférer à l'enfant, qui n'a même pas l'usage de la divine parole (*infans*), la dignité de médiateur entre Dieu et l'homme ¹²⁸. L'enfance qu'il prône est « l'enfance seconde », celle que l'adulte retrouve et « reprend ». Elle lui est d'autant plus chère qu'il n'a jamais eu lui-même la « joie d'être enfant » : « Tout a l'air de revenir..., car, si malheureux que m'ait rendu mon père, il me semble éprouver maintenant, dans mon rapport à Dieu, ce que c'est que d'être enfant... comme si je devais revivre (mes débuts) la seconde fois dans mon rapport à Dieu ¹²⁹. » L'enfance de la foi est celle que l'on se refait avec l'aide de Dieu le Père. On y découvre, non pas une inconscience quasi animale, mais une « innocence citérieure » que Kierkegaard

126. *Hâte-toi d'écouter* (I. p. 55). Cf. Mt. 11, 25 : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants. » Et 19, 14 : « Laissez les petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi ; car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent. »

127. *Pap.* 2, A, 402 ; *J.* 1, p. 156 ; 28 avril 1839. Cf. *Ge.* 27, 38.

128. Cf. l'article de P. VIALLANEIX sur la religion des romantiques, cité *supra*.

129. *Pap.* 10 (1) A, 8 ; *J.* 3, p. 13 ; 1849.

appelle « l'immédiateté seconde »¹³⁰. Il la reçoit en grâce à la mort de son père terrestre : « Mon père mourut, note-t-il, alors j'eus un autre père à sa place : Dieu dans les cieux — et je découvris alors que mon premier père avait proprement été mon beau-père et seulement improprement mon premier père¹³¹. » Le père terrestre, en effet, engendre « l'homme naturel », selon « la chair et le sang ». Seul le père céleste, éveillant en lui l'« Esprit », crée l'« homme spirituel », à son image. Il appelle à l'existence l'*Unique*, le moi profond. On comprend dès lors qu'il soit « difficile » à Kierkegaard de parler « de son rapport à Dieu », de la façon dont il passe son temps « à prier » et à « vivre tout à fait proprement, par rapport à Dieu, comme un enfant par rapport à une mère, un père, etc. », car tout cela relève du « secret de l'intériorité » (*Inderlighed*)¹³². On comprend aussi qu'il ne compare le rapport à Dieu au rapport avec « une mère, un père, etc. » qu'afin de montrer comment il instaure la vraie parenté : selon l'Esprit. On comprend enfin que « l'Esprit soit toujours la seconde fois ». Cette « re-prise » est la marque distinctive de sa présence¹³³. C'est dire que l'Esprit (*Aand*, *pneuma*) ne va pas de soi. Il n'est pas « naturel ». Il faut accepter de le recevoir. Dieu n'est pas père tout à fait dans le même sens qu'un père terrestre. observe Kierkegaard pour conclure sa méditation sur l'enfance dans la foi. « Le père terrestre est lié dans un rapport de nature, il est père qu'il le veuille ou non ; il a, en se faisant père, fait quelque chose qui l'emprisonne. Il en va autrement de Dieu, car il n'est qu'Esprit (*Aand*). Si tu ne veux pas être tel que Dieu puisse être ton père, alors Dieu n'est pas non plus ton père ; il ne peut, ni ne veut l'être... Mais dès que tu le veux sincèrement, Dieu alors est aussi ton père¹³⁴. »

130. Cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, (éd. Bordas, 1949 p. 629 et sqq) : « Faisons nos enfances. » Cf. aussi *Hâte-toi d'écouter*, deuxième discours, p. 99. « L'immédiateté seconde » est celle qui est retrouvée dans la foi et qui vient *après* la réflexion (cf. *infra*).

131. *Pap.* 9, A, 106 ; *J.* 2, p. 266 ; 1848.

132. *Pap.* 10 (1) A, 183 ; *J.* 3, p. 72 ; 1849.

133. *Jn.* 1, 13. Cf. 1 *Co.* 15, 44-47 et *Hâte-toi d'écouter*, premier discours, notes 41 et 112.

134. *Pap.* 10 (3) A, 792 ; *J.* 4, p. 210 ; 1851 : « Dieu comme père — un père humain. » Cf. J. COLETTE, « Le désir d'être soi et la fonction du père chez Kierkegaard », in *L'Inconscient*, janvier-mars 1968, n° 5, pp. 131-155 : réflexion philosophique sur la critique kierkegaardienne du Dieu de la métaphysique et la fonction du Dieu Père dans le « Devenir-Soi » du

La ressemblance qui existe entre le père terrestre et le père céleste ne doit donc pas masquer leur différence fondamentale, voire leur opposition. La loi du contraire (*omvendt*), déjà mentionnée, se conjugue ici avec la loi de la seconde fois, caractéristique de l'Esprit. Ressemblance : dans son voyage en Jutland, au pays de ses ancêtres, Kierkegaard reconnaît ce qu'il doit à son père : « J'ai appris de lui ce qu'est l'Amour paternel et, par là, j'ai eu un concept (*et Begreb*) de l'amour paternel divin, la seule et unique chose inébranlable dans la vie, le vrai point d'Archimède¹³⁵. » Opposition : « A l'inverse (*omvendt*) des autres pères », qui renient le fils prodigue, le « père aimant », qui est « proprement Dieu dans le ciel », « peut tout supporter et pourtant continuer d'être père ; la paternité ne flotte pas autour de lui comme un titre » sur une banderole¹³⁶. Ce qui signifie que si l'on persiste à tenir compte de l'analogie entre les deux paternités, il faut l'entendre correctement : « à l'endroit » et non « à l'envers ». Kierkegaard rétablit la droite interprétation en affirmant qu'« un amour de père offre une ressemblance avec un reflet de l'amour de Dieu, quoiqu'un amour de père ne soit pourtant jamais comme celui de Dieu, aussi fort, aussi fervent, quoique, par conséquent, il ne soit pas capable de ce dont est capable l'amour de Dieu, qui, par la vigueur de son amour, est tout-puissant¹³⁷ ». Il ne recourt à l'argument *a fortiori* : si l'amour humain peut quelque chose, à combien plus forte raison l'amour de Dieu, qu'en marquant clairement que le modèle qui lui permet de déchiffrer, par exemple, la paternité ne lui est pas fourni par le père terrestre, mais par le père céleste. S'aider de « l'image » de la paternité terrestre pour concevoir l'amour paternel de Dieu, précise-t-il,

sujet existentiel. La démarche rationnelle fait abstraction du rapport au père ou n'y voit qu'une image inadéquate empruntée au sensible. Dieu ne se révèle Père qu'en son Fils, Christ. Kierkegaard s'est aperçu que « la reconnaissance du Dieu Père ouvrait le champ du possible et donnait au moi la parole susceptible de devenir discours au Père » (p. 144).

135. *Pap.* 3, A, 73 ; *J.* 1, p. 217 ; 1840 ; voyage à Saeding, berceau de la famille paternelle, 19 juillet - 6 août 1840.

136. *Pap.* 10 (2) A, 325 ; *J.* 3, p. 295 ; 1849 : « Le fils prodigue — le père — le frère. Trois discours. » Kierkegaard s'identifie toujours au fils prodigue et non pas au fils « probe », qui « aimait moins son père. »

137. *Hâte-toi d'écouter*, deuxième discours, p. 113 ; commentaire de *Mt.* 7, 11 ou *Lu.* 11, 13 : « Si vous savez donner à vos enfants de bons présents, combien plus le Père céleste donnera à coup sûr de bons présents, à ceux qui le prient » (p. 103).

« ne convient pas tout à fait »¹³⁸. Il faut répéter avec l'Écriture : c'est d'après ton père céleste que toute paternité a son nom dans le ciel et sur la terre ; considère que « le nom de père ne s'efforce pas de monter de la terre jusqu'au ciel, mais descend du ciel en bas jusqu'à la terre ». Il faut se dire à soi-même : « Quoique tu aies eu le meilleur père qui puisse être donné sur la terre, il n'est pourtant aussi que ton beau-père, qu'un reflet de l'amour paternel d'après lequel il est nommé »¹³⁹.

L'insistance dont il fait preuve est dictée à Kierkegaard par la conviction qu'il a que toutes les déformations de notre attitude dans notre rapport à Dieu se produisent précisément chaque fois que la relation de filialité qui nous unit à lui est altérée. Ainsi lorsque « nous nous faisons une idée de Dieu trop douce, au fond, comme d'un vieil homme, avec qui on s'arrange en bavardant (*snakke*) », alors qu'il est « notre Seigneur et notre Dieu ». Comme si je pouvais déclarer : « Plus je suis caressant (*kjaeler*) et douillet », plus je « m'efforce vers Dieu — Sornettes, sornettes, sornettes (*Sludder*). Car ces chatteries (*Kjaelenskab*) ne sont absolument pas la sorte de culte que Dieu veut »¹⁴⁰. Pour aimer Dieu selon sa volonté, il convient de l'avoir, d'abord, craint. Sinon on l'aime comme l'aiment les philistins, « quand leurs mains sont croisées à l'aise sur leur ventre »¹⁴¹. Que renaisse vite, avec la crainte de Dieu, le respect du Tout-puissant. Il authentifie l'amour du Père, qui sonne si juste dans cette troublante confession : « Et pourtant, pourtant... ce terrible souverain (*Hersker*), c'est mon père, oui, mon père... Quand, émerveillé, je rôde dans la nuit claire en regardant les étoiles..., j'ose alors dire : tout cela est de mon père »¹⁴² ! » Par malheur et selon la règle, Kierkegaard n'est pas prophète en son pays. Ses compatriotes s'obstinent à oublier la « majesté » du père céleste. L'« orthodoxie » que professent les disciples de Grundtvig représente Dieu « comme un

138. Relevé par K. BARTH dans *La Confession de foi de l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, 1946, p. 18.

139. *Pap.* 3, C, 12 ; participation de Kierkegaard aux services du séminaire pastoral 1840-1841.

140. *Pap.* 10 (4) A, 610 ; 1852 : « Le rapport à Dieu. »

141. *Pap.* 2, A, 128 ; *J.* 1, p. 118 ; 1837.

142. *Pap.* 10 (2) A, 186 ; *J.* 3, p. 255 ; 1849. Cf. *Jn.* 20, 28 : confession de Thomas.

tyran qu'on flatte plutôt qu'on ne l'adore avec amour » ; elle ignore « la franchise de l'enfant envers Dieu » ¹⁴³.

Puisque la « nature » de l'enfant, incapable encore de dire « Je », ne vaut pas mieux que la « dépendance » dans laquelle il vit, la relation de paternité et de filialité terrestre ne peut tenir lieu de référence que si elle est transposée du plan de la nature au plan de l'Esprit ¹⁴⁴. De relation contraignante qu'elle était, elle devient ainsi libre relation. Nous étions « esclaves », n'ayant nullement choisi notre père. Nous voici libres, recréés « enfants qui clament *Abba*, père ! » Nous voici, comme êtres uniques, « cohéritiers de Christ ». Kierkegaard souligne l'originalité de cette « éducation par Dieu », qui ne se propose pas, comme une autre éducation, de nous libérer de l'enfance, mais de la loi, parce qu'elle nous prend tels que nous sommes : non pas « enfants (de Dieu), mais esclaves (de la loi) ». Alors qu'entre parents et enfants, la « franchise » vient lorsque l'enfant atteint le stade adulte, ici, « au contraire (*omvendt*), on ne commence pas par être enfant, mais esclave et la franchise augmente en rapport avec le fait de devenir de plus en plus enfant » ¹⁴⁵. Pédagogie toute céleste. Seul le Père est en mesure de changer l'esclave de la loi en enfant vrai, c'est-à-dire libre. Seule « sa toute-puissance, qui n'est jamais dans un rapport à autre chose, peut donner sans céder de son pouvoir », bref : « rendre indépendant ». La merveille, que Kierkegaard se charge de publier, c'est que « la toute-puissance n'est pas seulement capable de produire la totalité du monde visible, mais la chose la plus frêle de toutes : un être indépendant vis-à-vis de la toute-puissance ». Et pourquoi se fait-elle « si légère » qu'elle appelle un être indépendant

143. Cf. *Pap.* 9, A, 99 ; *J.* 2, p. 264 ; 1848 : à propos de Peter, le frère aîné de Kierkegaard, qui accepte les marques d'honneur des *grundtvigiens*, en « éprouvant une sorte de joie » à croire « que Dieu punira un autre », en l'occurrence, Kierkegaard !

144. Abram KARDINER a étudié la « période de dépendance » de l'enfant, pendant laquelle le petit d'homme s'éprouve sans force dans un monde hostile et s'en remet entièrement à ses parents pour survivre. Cette période se caractérise par un manque total de liberté (*L'individu dans sa société*, N.R.F., 1970).

145. *Pap.* 10 (2), A, 320 ; *J.* 3, p. 294 ; 1849. « Dimanche entre Noël et le Nouvel An, *Ga.* 4 (1-7). » Cf. aussi le premier discours de 1843 : *L'attente de la foi*.

à s'épanouir ? Sans doute parce que « le plus haut qui puisse être fait principalement pour un être (*Vaesen* : essence), c'est de le rendre libre » ; mais surtout, parce que « la toute-puissance de Dieu (*Gud*) est sa bonté (*Godhed*). Car la bonté est de donner (*give*) tout à fait (*ganske*), mais de telle sorte qu'en se reprenant en arrière avec toute-puissance, on rende celui qui reçoit indépendant » ¹⁴⁶. Dans ce texte de 1846, reparait le « refrain divin », le chant caractéristique des g, déjà audible dans les discours de 1843. L'allitération donne le signal de la présence du Dieu-qui-donne ¹⁴⁷. C'est Dieu lui-même, en effet, qui m'accorde, comme père, l'indépendance. La relation de filialité que j'entretiens dès lors avec lui est indemne de l'aliénation religieuse que toute la « gauche hégélienne » dénonce à juste titre ¹⁴⁸. Elle est une *relation d'amour*. Amour tout puissant, qui donne accès « à la liberté des enfants de Dieu ¹⁴⁹ ». Amour étrange aussi, et difficile, en raison de l'apparente disproportion des deux êtres qu'il unit. « Je m'émerveille, avoue Kierkegaard, avec quelle égalité Dieu partage avec l'homme ; car ce doit être de loin plus difficile pour lui d'aimer un homme en sorte qu'il ne soit pas écrasé par l'amour de Dieu, de loin plus difficile pour lui de se faire si petit qu'un homme puisse réellement l'aimer ¹⁵⁰ ! » Pour entrer dans le secret de cet amour, il nous faut entendre la langue dont Dieu se sert pour le confier à ses enfants.

146. *Pap.* 7 (1), A, 181 ; J. 2, p. 62 ; 1846. Cette éducation de Dieu semble perdue de vue dans les articles de J.R. SCUDDER, « Kierkegaard and the Responsible Enjoiment of children », et de Brian V. HILL, « Søren Kierkegaard and Educational Theory » in *Kierkegaard's Presence in Contemporary American Life*, 1970, pp. 240 et 191 sqq.

147. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, introduction (IV, p. 28) et deuxième discours.

148. Cf. STIRNER, *op. cit.* et MARX, *passim*. Cf. Eric FROMM, psychanalyste culturaliste de tendance néo-freudienne, qui se sert de l'opposition entre la relation paternelle autoritaire et la relation paternelle libre pour distinguer les religions aliénantes et les religions dignes de ce nom (*Psychanalyse et religion*, 1968).

149. *Ro.* 8, 21. Cf. 2 *Co.* 3, 17 : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » ou *Ga.* 5, 1 ou 5, 13 : « Vous avez été appelés à la liberté. » Et *Jn.* 8, 36 : « Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres », etc.

150. *Pap.* 3, A, 240 ; J. 1, p. 257 ; 1842. Cf. les *Miettes philosophiques*, où le même thème est repris.

3. LA « LANGUE DE DIEU »

Nous étions comme des orphelins. Et voici qu'en Christ, nous sommes invités à devenir enfants de celui « qui nous a aimés le premier ¹⁵¹ ». Or, toujours en Christ, la relation d'amour filial qui nous unit à Dieu se révèle comme relation verbale. En lui, Dieu nous parle la langue de l'amour. De lui, par conséquent, « nous devons apprendre (*laere*) ce qu'est l'amour ». Il est « notre premier maître (*Laerer*) qui, en nous aimant, nous apprend l'amour de lui-même pour que nous puissions l'aimer ¹⁵² ». Avant de « reprendre » la leçon du maître, Kierkegaard veut se pénétrer de l'amour qui l'inspire et qui dépasse infiniment la mesure humaine. Dire que Dieu est amour ne revient pas à dire qu'il est « aussi aimant que le plus aimant des hommes, plus un petit surcroît », mais que « le plus aimant des hommes lui-même... n'est qu'une sorte de caricature qui ne ressemble pourtant pas à l'amour de Dieu plus qu'un singe à un homme ¹⁵³ ! » Il en va de l'amour comme de la paternité : Dieu doit être la seule mesure. Nous ne savons guère aimer, encombrés que nous sommes de notre propre « moi ». Informé, indifférencié, il ne sait ni donner ni recevoir. Il faut que Dieu le recrée « unique » et libre : « L'individualité (*Individualitet*), en effet, est une prémisse pour aimer, la différence qui départage ». La plupart des hommes se montrent inaptes à l'amour, parce que « leur différence d'individualité est trop insignifiante », alors que Dieu s'inquiète infiniment, dans son amour, « de ce qu'il y a d'unique en chaque *Unique* » ¹⁵⁴. Kierkegaard, qui a toujours présent à l'esprit le modèle divin, ressent douloureusement l'insuffisance de l'amour humain. Il a parfois des mots très durs : « l'amour de la femme est oui et amen ; celui de l'homme est bavardage (*Snak*) ¹⁵⁵ ». Au contraire, il lui plaît de louer la plénitude de l'amour du Père : « Dieu est amour. Il l'est, je ne dirai pas qu'il l'était, ni non plus qu'il le

151. *Jn.* 4, 19.

152. *Pap.* 8 (1), A, 89 ; *J.* 2, p. 109 ; 1847.

153. *Pap.* 9, A, 316 ; *J.* 2, p. 330 ; 1848.

154. *Pap.* 8 (1), A, 462 ; *J.* 2, p. 184 ; 1847 et *Pap.* 11 (1), A, 309 ; *J.* 5, p. 123 ; 1854.

155. Cf. *L'attente de la foi* (première partie) : même à celui qu'on aime « de l'amour le plus fervent », on ne peut « donner le bien suprême » : la foi, ou *Les actes de l'amour* (*Kjerlighdens Gjæringer*), 1847. *Pap.* 2, A, 1498 ; *J.* 1, p. 169.

sera..., il *l'est...* Comme l'eau d'une source, été comme hiver, inchangée, a la même fraîcheur, — ainsi Dieu est amour..., son amour est une source, mais qui ne tarit jamais ¹⁵⁶. » Le philologue, comme toujours, collabore avec le poète. C'est lui qui note que, tandis que « toutes les autres déterminations (*Bestemmelser*) qui sont énoncées sur Dieu sont des adjectifs, *amour* est seul substantif (on n'arriverait guère à dire : Dieu est aimant) », et qu'ainsi le langage « met en valeur, spontanément, le substantiel qui se trouve dans cette détermination » ¹⁵⁷. Il ne serait donc pas excessif d'affirmer que « l'essence de Dieu (*Guds Vaesen*) est qu'il est amour » ¹⁵⁸ ! Il « est bien mon père » ; mais, en même temps, il est « l'amour que je ne peux saisir », tant « il est infini », « un amour qui dépasse tout sens (*Sands*) et tout entendement (*Forstand*) » ou, comme dit l'Apôtre, « qui surpasse toute connaissance ». Un tel amour n'est certes pas « celui par lequel tu aimes Dieu », mais celui « par lequel Dieu t'aime » ¹⁵⁹.

On voit que lorsqu'il se met en devoir d'« apprendre l'amour » en épelant la langue que Dieu lui parle en Christ, Kierkegaard ne se livre pas à une critique proprement savante. « Lorsque je prends, confesse-t-il, une concordance, un lexique, un couple de commentaires, trois traductions » pour comprendre le Nouveau Testament, c'est comme lorsqu'un écrivain étranger, qui s'est servi de mots « osés » dans une adresse à la Majesté Royale, voit son langage « arrangé » par le traducteur. A travers le « savoir (*Viden*)..., l'autorité divine du Nouveau Testament sonne comme un bruit de sonnettes (*Bjeldeklang*), ou comme rien ». C'est que, soumise à l'épreuve de l'exégèse, la « voix (*Ræst*) du Seigneur » perd tout son éclat. Elle devient une « voix (*Stemme*) » dépourvue de sonorité et méconnaissable. Or l'intervention des doctes n'est pas seulement désastreuse. Elle est inutile, puisque « la cause est tout à fait simple et le Nouveau Testament facile à comprendre ¹⁶⁰ ». Il faut donc « avant tout » lire le texte seul. « Un aimé

156. *Pap.* 10 (3), A, 98 ; J. 4, p. 40 ; 1850.

157. *Pap.* 2, A, 418 ; J. 1, p. 158 ; 12 mai 1839. Kierkegaard reprendra également la seconde affirmation de l'Evangile concernant Dieu : « Dieu est Esprit », mais il ne relèvera pas la troisième : « Dieu est Lumière » (1 *Jn.* 1, 5).

158. *Pap.* 9, A, 195 ; J. 2, p. 322 ; 1848. Cf. 1 *Jn.* 4, 8. *Jn.* 4, 24.

159. *Pap.* 9, A, 182 ; J. 2, p. 285 ; 1848 et *Pap.* 2, A, 391 ; 7 avril 1839 (*Ep.* 3, 19).

160. *Pap.* 10 (3), A, 34 ; J. 4, p. 19 ; 1850 : « La cause (*Sagen*). » La

aurait-il l'idée de lire une lettre de son aimé avec un commentaire ? », interroge le défenseur d'une lecture directe de la Parole d'amour. « Si la lettre de l'aimé était dans une langue (*Sprog*) que je ne comprends pas — eh, bien ! j'apprendrais alors la langue — mais je ne lirais pas la lettre avec le commentaire d'un autre. Je la lis, et, lorsque la pensée de l'aimé est justement présente en moi et qu'en tout mon propos est de vouloir ce que veut et souhaite l'aimé, alors, je la comprends bien ». Ainsi de l'Écriture Sainte. Je ne la comprends qu'avec l'aide de Dieu. Chaque commentaire fausse ou interrompt le « commerce » que Dieu y a avec moi. Lire l'Écriture par ses propres moyens : telle est donc bien la « règle capitale » pour apprendre la langue de Dieu ¹⁶¹. Elle se déchiffre, gravée dans le bois, à l'intérieur de la chaire du petit temple de Saeding, berceau de la famille de Kierkegaard : « *Nec minuere, nec addere* ¹⁶² ».

A son auditeur recueilli, la voix qui sonne dans l'Écriture Sainte enseigne que Dieu est celui qui « donne de bons présents », qui donne et se donne, qui « donne tout et sans paiement » ¹⁶³. « Seul le païen, qui ne te connaissait pas, ajoute Kierkegaard, pensait que les dieux ne donnaient rien pour rien ¹⁶⁴ ». Et le prophète crie de son côté : « Venez sans rien payer ¹⁶⁵ ». Une nuit de Noël, Dieu s'est incarné ; « il a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique ¹⁶⁶ ». Il a accompli le mouvement de l'amour ineffable qui n'était « jamais monté du cœur de l'homme » et qui consiste pour « le supérieur » à descendre vers l'inférieur : ἀγάπη ¹⁶⁷. On comprend maintenant pourquoi Kierkegaard module « l'air » caractéristique de Dieu sur le son *g* : *Gud* (Dieu), *at give* (donner) ; *god* (bon) ; *Gave* (don), etc. On comprend mieux

science chrétienne a été inventée pour interpréter, éclaircir dans le détail, etc., le Nouveau Testament. C'est « une invention monstrueuse de la gent humaine pour se défendre contre le Nouveau Testament » en faisant semblant « de ne pas le comprendre ». L'emploi des deux termes *Ræst* et *Stemme* pour désigner la voix est, ici, tout à fait caractéristique : la voix du Seigneur c'est la *Ræst* ; celle que l'on entend « à travers la science », c'est la *Stemme* !

161, *Pap.* 10, 2, A, 555 ; *J.* 3, p. 387, 1850 : « Règle capitale ».

162. Village natal du père de Kierkegaard (été 1840).

163. Cf. *Hâte-toi d'écouter* (2 et 3).

164. *Pap.* 8, A, 342 ; *J.* 2, p. 159 ; 1847.

165. *Es.* 55, 1.

166. *Jn.* 3, 16.

167. Cf. Nygren, *Eros et agapê*, Aubier, t. 1, 1944 ; t. 2 et 3, 1952.

aussi pourquoi il proteste qu'un tel amour ne ressemble ni à une « idée abstraite » d'amour, ce qui « équivaldrait au scepticisme », ni à une simple inclination amoureuse ; qu'il est un amour effectif et en acte ¹⁶⁸. « Là-dessus, précise-t-il, Luther a pleinement raison... Chrétiennement l'amour est un acte d'amour... L'amour de Christ n'était pas un sentiment intime, ni un cœur profond, etc., mais c'était cet acte d'amour qu'est sa vie ¹⁶⁹ ». La loi irréfutable de l'amour consiste en ce que Dieu, avec une sollicitude paternelle, prend soin « réellement » de chaque homme. Elle est « la loi éternelle du monde de l'esprit (*Aand*), plus belle et plus puissante que celle qui, dans la nature, tient les corps célestes dans leur marche déterminée et régulière ». Elle ne saurait « être levée », car « alors tout sombrerait d'un coup dans un désespoir plus épouvantable que si les corps célestes sombraient ensemble dans un chaos affreux » ¹⁷⁰.

O « belle » (*skjøn*) loi !... Kierkegaard utilise rarement cette épithète à propos du « monde de l'Esprit ». Il donne ainsi à entendre, renonçant à son habituelle prudence, quelle « félicité » apporte la révélation de l'amour du Père. « Félicité » intime, s'il en est. « Je pense un peu plus que les autres que Dieu m'aime, confesse Kierkegaard. Que les autres trouvent donc grand de songer objectivement que Dieu les aime ainsi tous. Moi, je trouve de la félicité à songer subjectivement que Dieu m'aime et de la félicité à ce que chacun soit libre d'y songer ¹⁷¹ ». Ou encore : « C'est le côté heureux de ma vie que cette source de joie, jusqu'ici — Dieu soit loué ! — inépuisable et toujours rejaillissante : Dieu est amour ¹⁷² ». La « bienheureuse assurance » qu'il reçoit, une fois « séparé du seul être vivant » qu'il ait aimé passionnément, son père, devient, pour Kierkegaard, sa « seule consolation », l'unique soutien ¹⁷³. Source de « béatitude » aux jours de bonheur et de courage aux jours de la détresse, la certitude que « Dieu est amour » n'en finit pas de répandre sa bienfaisance. Et l'action de grâce répond au don renouvelé : « Quelle que soit ma souffrance, sa bonté et son amour me submergent constam-

168. *Pap.* 3, A, 102 ; *J.* 1, p. 278 ; 1841.

169. *Pap.* 10 (1), A, 489 ; *J.* 3, p. 150 ; 1849. Cf. *Les actes de l'amour*.

170. *Pap.* 3, A, 195 ; *J.* 1, p. 247 ; 1841-42.

171. *Pap.* 8 (1) A, 313 ; *J.* 2, p. 155 ; 1847.

172. *Pap.* 8 (1) A, 648 ; *J.* 2, p. 224 ; 1848. *Pap.* 8 (1) A, 604 ; *J.* 2, p. 217 ; 1848. « L'unique amour » : Régine. Cf. *L'attente de la foi*.

173. *Pap.* 9, A, 226 ; *J.* 2, p. 300 ; 1848.

ment. Il m'accorde de pouvoir me reposer (*hvile*) dans ce bref raccourci qu'il est amour ¹⁷⁴. » Une autre fois : « Je me repose dans le fait que c'est par amour, oui, par amour » que tu fais toutes choses, « toi, infini amour » ¹⁷⁵. Le fils comblé ne se lasse pas d'admirer que « pour sa paix, son repos et sa béatitude (*Salighed*), l'homme ait besoin d'un Dieu dans les cieux, qu'il ose — ô, indicible béatitude ! — appeler son père, en se considérant comme son enfant » ¹⁷⁶. La pleine expérience de la joie et de la reconnaissance lui est peut-être accordée un certain matin de mai 1838, alors qu'il vient d'entrer dans sa vingt-sixième année. Il consigne l'événement dans une page qui se compare au *Mémorial* pascalien : « 19 mai 1838, 10 h 30 du matin. Il est donné une joie *indescriptible* qui vous embrase de part en part aussi inexplicablement que l'exclamation de l'apôtre s'élève, immotivée : 'Soyez joyeux, je le dis encore : soyez joyeux.' — Non une joie pour ceci ou cela, mais l'abondante proclamation (*Udraab*) de l'âme 'avec la langue et la bouche et du fond du cœur' : 'Je me réjouis par ma joie, de, dans, avec, chez, sur, par et avec ma joie'. — Il est un refrain céleste qui, soudain, semble-t-il, coupe court à tous nos autres chants ; une joie qui, telle une brise, rafraîchit et ranime, un coup d'alizé, qui des chênes de Mambré souffle jusqu'aux demeures éternelles ¹⁷⁶. »

Cependant après la « joie indescriptible », vient le temps du *scrupule*. Car il faut beaucoup d'audace pour prétendre entrer en relation personnelle avec Dieu et Christ. Kierkegaard se sent le plus souvent indigne de la grâce qu'il a reçue et dont il doute de faire bon usage : « Tout homme qui fermera sa porte et deviendra conscient de son moi dans la totalité de sa vie concrète — et, alors, se mettra à penser à Dieu, l'infini — et, là-dessus, à ramener — non sa vie..., mais tel ou tel détail de sa vie, à Dieu :

174. *Pap.* 11 (1) A, 382 ; *J.* 5, p. 138 ; 1854 : « Sur moi-même. »

175. *Pap.* 10 (3) A, 200 ; *J.* 4, p. 67 ; 1850.

176. *Pap.* 2, A, 228 ; *J.* 1, p. 129. *Ph.* 4, 4 : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ; je le répète, réjouissez-vous » — « Avec la langue... » : cantilène des veilleurs de nuit de Copenhague, chantée vers minuit. Cf. *Psaumes et cantiques spirituels* de Kingo, éd. par P.A. Fenger (Copenhague 1827, p. 521), cité dans *Les papiers d'un homme encore en vie* (*S.V.*, t. 1, p. 13). *Ge.* 13, 18 : « Abram leva ses tentes, et vint habiter parmi les chênes de Mambré, qui sont près d'Hébron. Et il bâtit là un autel à l'Eternel. » Kierkegaard choisit sans doute cet épisode à cause de la promesse faite à Abraham d'avoir une descendance. Cf. *Ge.* 18, 1.

s'il ne découvre pas le scrupule (*Anfegtelsen*), alors je veux bien qu'il me traite d'idiot ¹⁷⁷ ! » Il avoue comprendre « de plus en plus », en 1848, que « le christianisme est proprement pour nous, hommes, trop bienheureux (*Salig*) ». « Qu'on songe, en effet, à ce que veut dire oser croire que Dieu, à cause de moi aussi, est venu au monde. Bien sûr, cela sonne (*lyder*) presque comme si c'était la plus blasphématoire des audaces : qu'un homme ose avoir l'audace de croire quelque chose de tel. Si ce n'était pas Dieu lui-même qui l'avait dit — si un homme l'avait inventé pour montrer quelle signification un homme avait pour Dieu, oui, ce serait de tous les blasphèmes le plus horrible. Mais cela n'est pas découvert non plus pour montrer quelle signification un homme a pour Dieu ! C'est pour montrer quel amour infini est l'amour de Dieu ; car c'est bien infiniment qu'il se soucie d'un moineau. Pour des pécheurs (et un pécheur est certes encore moins qu'un moineau) se laisser naître et mourir : ô ! infini amour ¹⁷⁸ ! » Le scrupule résulte donc de l'incapacité de comprendre « l'amour infini » du père, amour « si infini qu'il peut compter les cheveux sur ma tête ¹⁷⁹ ». Et il est double puisqu'à la difficulté de croire possible un tel amour s'ajoute le risque de l'accueillir avec ingratitude, en doutant de lui. Il faut rien moins que la simplicité d'une seconde enfance pour passer outre : « Je me suis souvent demandé, raconte Kierkegaard, si Dieu n'était pas trop infiniment élevé pour qu'un homme ose l'aimer — mais il reste bien sûr, pourtant que ' tu dois aimer le Seigneur, ton Dieu '... J'ai pu me mettre en tête, comme un enfant, que l'infinité de Dieu était justement qu'il puisse s'inquiéter des moindres choses ; comme un enfant... je disais : ' S'il te plaît, s'il te plaît, ne me dédaigne pas, ô ! toi, l'infini, toi pour qui cependant, à chaque seconde, en un autre sens, je

177. *Pap.* 10 (1) A, 22 ; *J.* 3, p. 17 ; 1849. Le terme choisi par Kierkegaard pour désigner les scrupules religieux est *Anfegtelsen* : ce qui est sujet à contestation, troubles de conscience. Cf. *Ro.* 5, 3. Dans le Nouveau Testament et surtout dans les *Epîtres* de Paul les « tribulations » (*thlipsis*) jouent un grand rôle : elles sont inévitables pour les fidèles et surtout les apôtres. Elles donnent au chrétien l'occasion de prouver qu'il met son assurance dans la grâce de Dieu, qui se déploie dans la faiblesse de l'homme.

178. *Pap.* 8 (1) A, 648 ; *J.* 2, p. 224 ; 1848. Cf. *Mt.* 6, 26.

179. *Pap.* 9, A, 182 ; *J.* 2, p. 285 ; 1848. Cf. le Sermon sur la montagne (*Mt.*, 6, 26-34), que Kierkegaard commente dans plusieurs *Discours édifiants*, en particulier dans les discours sur *Le lys des champs et les oiseaux du ciel*.

suis moins que rien »¹⁸⁰. » « Comme un enfant » : telle est, on le sait, la seule manière de vivre correctement le « rapport entre Dieu et l'homme dans le rapport à Dieu »¹⁸¹. Comme « un enfant malade » pour lequel le père fait tout, il faut « croire que Dieu s'occupe des moindres menus faits et ne pas être trop fier pour l'en prier »¹⁸².

Il exauce cette prière, parce qu'il est un père « assez aimant pour nous faire souvenir » qu'il nous donne tout, absolument tout, y compris de l'aimer en retour et d'en vivre. Il consent à nous écouter afin que nous ayons « toujours l'occasion de le remercier »¹⁸³. Salutaire gratitude. Elle coupe court à la complaisance du scrupule, qui consiste à se croire trop petit pour l'amour de Dieu et pour la relation d'amour réciproque dont il prend l'initiative. On doit alors « remercier Dieu qu'il ait ordonné comme un devoir de le prier ; sinon on ne passerait pas au travers du scrupule »¹⁸⁴. Au cas du scrupuleux considéré dans sa totalité s'applique la loi du contraire (*omvendt*) qui règle les rapports entre le monde naturel et le monde de l'Esprit. « Voici le syllogisme, explique Kierkegaard : L'amour (c'est-à-dire le vrai amour, non pas cet amour de soi qui n'aime que le distingué, le supérieur, etc., et, par conséquent, n'aime proprement que soi-même) est en rapport inverse (*omvendt*) de la grandeur et de l'excellence de son objet »¹⁸⁵.

En 1850-1851, dans les épreuves qui se multiplient en s'aggravant, « le plus abandonné de tous » confesse de plus belle l'amour de Dieu : « Dieu est éternellement et demeure amour... Je ne suis

180. *Pap.* 10 (2) A, 134 ; *J.* 3, p. 236 ; 1849. Telle est la loi : enfant, on vit avec Dieu ; adolescent, on s'efforce vers cet être « infiniment élevé » ; adulte, il nous faut redevenir enfant...

181. *Pap.* 10 (1) A, 59 ; *J.* 3, p. 37 ; 1849.

182. *Pap.*, 9, A, 247 ; *J.* 2, p. 308 ; 1848, et *Pap.* 3, A, 127 ; *J.* 1, p. 227 ; 1841.

183. *Pap.* 4, A, 117 ; *J.* 1, p. 284 ; 1843. *Pap.* 3, A, 240 ; *J.* 1, p. 257 ; 1842. Cf. *Pap.* 8 (1) A, 342 ; *J.* 2, p. 159 ; 1847. Cf. *Pap.* 10 (3), 222 ; *J.* 4, p. 75 ; 1850 : Il faut « apprendre le bonheur de te louer et de te remercier, à l'heure où je ne comprends rien d'autre, sinon que tout m'est contraire. »

184. *Pap.* 9, A, 316 ; *J.* 2, p. 330 ; 1848. Cf. *Mt.* 7 (7-11) commenté dans *Hâte-toi d'écouter* (deuxième discours).

185. *Pap.* 10 (4) A, 254 ; *J.* 4, p. 257 ; 1851 : « La consolation la plus bienheureuse (*saligste*), l'assurance éternellement assurée (*visse Beviis*) que je suis aimé de Dieu. » Cf. 1 *Co.* 12.

assuré que de cette béatitude : Dieu est amour. Même si je me suis trompé çà et là, Dieu est pourtant amour. Je crois cela et celui qui le croit ne s'est pourtant pas trompé ¹⁸⁶. » L'« assurance » que Dieu a mise dans l'âme de Kierkegaard, « tout au fond, ineffablement », aura été le « vrai point d'Archimède » de toute une existence douloureuse ¹⁸⁷. Elle est déjà un thème de méditation en 1834, lorsque, après la lecture d'un roman d'A. Lafontaine, traduit par H.P. Möller, en 1826 : *La route du destin*, il recueille des textes du Nouveau Testament qui se rapportent à l'amour du père ¹⁸⁸. Elle est devenue une « bienheureuse assurance », dont il s'émerveille, vers 1848, dans les années de « tribulation » : « C'est étonnant combien l'amour de Dieu me submerge... Je m'aggripe à l'Eternel, dans la bienheureuse assurance que Dieu est pourtant amour, même si je dois aussi, ma vie tout entière, souffrir ainsi. Je suis allé au-devant d'une vie de misère... mais, Dieu soit loué ! constamment assuré de la bienheureuse assurance que Dieu est amour ¹⁸⁹. » Kierkegaard accepte de « porter sa croix », à la pensée que l'Eternel « repose près de lui » ¹⁹⁰. Il proteste jusqu'au dernier souffle de sa confiance dans le Dieu d'amour : « Non, non, non, tu ne me réduiras pas à croire autre chose de toi, toi qui ne me trompes pas, toi qui es infini amour.

186. *Pap.* 10 (3) A, 98 ; *J.* 4, p. 40 ; 1850.

187. *Pap.* 10 (3), A, 227 ; *J.* 4, p. 76 ; 1850. Cf. *Pap.* 3, A, 73 ; *J.* 1, p. 217 ; 1840.

188. Cf. *Pap.* 1, C, 17 ; 1834 (*Theologica*). Kierkegaard renvoie aux textes bibliques suivants : *Mt.* 5, 45 : « ...afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux » ; *Lu.* 15, 11 : « Un homme avait deux fils... » (l'enfant prodigue) ; *Jn.* 3, 16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... » ; 1 *Jn.* 4, 10 : « Et cet amour consiste, non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés et a envoyé son Fils... » ; 16 : « Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » ; 19 : « Pour nous, nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier » ; *Ro.* 5, 8 : « Mais Dieu prouve son amour envers nous, en ce que, lorsque nous étions encore des pécheurs, Christ est mort pour nous » ; *Ep.* 2, 7 : « ...afin de montrer dans les siècles à venir l'infinie richesse de sa grâce par sa bonté envers nous en Jésus-Christ » ; *Tit.* 3, 4 : « Mais lorsque la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes ont été manifestés... »

189. *Pap.* 8 (1) A, 650 ; *J.* 2, p. 226 ; 1848. Cf. l'histoire du *Corsaire* (première partie), et l'introduction de *Hâte-toi d'écouter*, ou *Pap.* 9, A, 62 ; *J.* 2, p. 254 ; 1848.

190. *Pap.* 8 (1) A, 649 ; *J.* 2, p. 224 ; 11 mai 1848

(Quoique) tu veuilles me mettre à l'épreuve..., tu restes amour, infini amour ¹⁹¹ ! La « source rafraîchissante » de l'Evangile éteint la brûlure de ses souffrances, car l'amour de Dieu « ne saurait changer ». Le dernier des *Discours édifiants* célèbre imperturbablement « l'immutabilité » de Dieu, non pas abstraite et inerte, comme celle du Dieu d'Aristote, mais rayonnante de l'amour qu'elle révèle, celui du Père qui a donné son Fils pour nous et qui l'a donné sans retour ¹⁹².

Son héroïque confiance empêche Kierkegaard d'approuver Savonarole qui se compare à « un marteau dans la main de Dieu », et que Dieu jette « quand il ne veut plus s'en servir ». C'est une offense que de soupçonner Dieu d'être changeant. Il ne l'est pas plus que son amour. Savonarole « ne doit donc pas croire que Dieu l'aime parce qu'il l'utilise, mais parce que Dieu est amour ». Et comment Dieu serait-il amour s'il venait à « abandonner l'homme quand il ne s'en sert pas ¹⁹³ » ? Mais, pour rétablir la Vérité qui le fait vivre, Kierkegaard préfère à la dispute le témoignage. Il rend le sien dans le registre lyrique de la confession, sans autre projet que de chanter « l'amour inchangé » de Dieu : « Quelle consolation, quelle béatitude (*Salighed*), s'exclame-t-il, que Dieu, qui est amour, soit l'immuable ! (ce qu'on pourrait certes considérer aussi, en un autre sens, comme un caractère propre de son amour, ou comme amour, car un amour qui changerait n'est certes quand même pas amour)... Dieu est amour inchangé. La source n'est pas plus inchangée, aussi fraîche chaque matin, ni le soleil, aussi chaud à chaque aube blanchissante, ni la mer, aussi rafraîchissante chaque matin, que Dieu inchangé n'est amour ¹⁹⁴. » Béatitude, gratitude : les deux mots font mieux que rimer dans le discours de l'aimé de Dieu. Au «soupir de celui qui prie » revient la meilleure part : « O Toi, père aimant ! Rien ne réussit pour moi — et pourtant tu es amour. Oh ! Cela non plus ne réussit pas pour moi : tenir ferme que tu es amour — et pour-

191. *Pap.* 11 (1) A, 405 ; *J.* 5, p. 142 ; 1854 : « Infini amour. »

192. Cf. 1 *Jn* 4, 14 et *De l'immutabilité de Dieu*, 1855, dernier des discours édifiants. Cf. *Hâte-toi d'écouter* : premier et deuxième discours (p. 89, note 121 et page 139, note 139). *Pap.* 4, C, 45, à propos d'Aristote : seul Dieu est « *uforanderlige* », immuable. L'immutabilité de Dieu, c'est le rapport d'amour qu'il a établi entre lui et nous. Les hommes peuvent changer, comme les circonstances ; le rapport demeure le même.

193. *Pap.* 9, A, 295 ; *J.* 2, p. 322 ; 1848.

194. *Pap.* 9, A, 374 ; *J.* 2, p. 354 ; avant novembre 1848.

tant, tu es amour. Où que je me tourne, ceci est la seule et unique chose dont je ne peux pas me passer, ni être exclu : que tu es amour ; et donc, lorsque cela ne réussit pas pour moi, de tenir ferme que Dieu est amour, je crois que c'est alors pourtant ton amour qui permet que cela arrive. O infini amour ! »¹⁹⁵. Amour, amour et encore amour. En lançant ce nom à tout écho, Kierkegaard entonne la litanie de « l'unique nécessaire ».

Mais il ne suspend pas sa réflexion. Il s'appuie au contraire sur la confiance qu'il professe pour s'interroger sur la signification de ses souffrances. Elles ne sauraient mettre en cause l'amour de Dieu. Si elles sont ressenties comme scandaleuses, c'est qu'elles ne sont pas comprises. Et elles ne le sont pas, parce que « Dieu parle une autre langue (*Sprog*) que moi », ou plutôt une langue devenue étrangère aux hommes. L'apprentissage de cette langue demande une longue éducation. Kierkegaard revient, en 1853, sur ce que fut la sienne : « Il fut un temps — ce m'était si naturel, c'était l'enfance — où je croyais que l'amour de Dieu s'exprimait aussi en envoyant de bons présents terrestres, bonheur, prospérité. Comme mon âme était téméraire à souhaiter, à oser !... Maintenant, il en va autrement... Peu à peu, j'ai de plus en plus remarqué que tous ceux que Dieu a réellement aimés..., tous ont dû souffrir dans ce monde ; en outre, que la doctrine du christianisme : être aimé de Dieu et aimer Dieu, c'est souffrir... Cependant mon concept de Dieu (*Guds-Begreb*), par rapport au temps passé, a quelque chose de changé. Est-ce donc que je suis moins convaincu que Dieu est amour ? Non, non, Dieu soit loué, non ! Mais je comprends tout en sorte que, maintenant, il m'est devenu plus distinct que Dieu parle comme une autre langue (*Sprog*) que moi, mais qu'il est quand même infini amour ». C'est dans le « langage de voleur (*Tyvesprog*) des hommes » et dans ce langage-là seulement que « le fait de fuir la douleur » se nomme « humilité »¹⁹⁶. Mais la béatitude qui consiste à « aimer Dieu et être aimé de Dieu », pourrait bien s'associer, au contraire, au fait « d'être malheureux : le positif connaissable par le négatif »¹⁹⁷. Kierkegaard juge, en effet, de plus en plus inévitable, alors que se succèdent, dans sa vie, les

195. *Pap.* 10 (3) A, 49 ; *J.* 4, p. 27 ; 1850 .

196. *Pap.* 10 (5) A, 72 ; *J.* 4, p. 400 ; 1853 : « Ma prière ». Cf. *L'attente de la foi ou Hâte-toi d'écouter* (2 et 3) de 1843.

197. *Pap.* 11 (1) A, 278 ; *J.* 5, p. 112 ; 1854 : « La passion du martyr. »

années d'épreuves, que celui qui « veut aimer Dieu chrétiennement » ne soit pas « heureux dans ce monde »¹⁹⁸. Il n'envie pas l'apparente réussite de son frère Peter, dignitaire de l'Eglise officielle, pour qui « le rapport à Dieu est d'être aimé », et non pas « d'aimer »¹⁹⁹. Il n'a d'autre ambition, pour sa part, que d'assumer pleinement la relation d'amour réciproque (en est-il une autre en amour ?) que Dieu désire. Car « Dieu n'a qu'une seule passion : aimer et vouloir être aimé... Il ne peut pas ne pas aimer, presque comme si c'était une faiblesse, tandis que, bien sûr, c'est sa force », celle d'un « amour tout-puissant..., soustrait à tout changement »²⁰⁰. Kierkegaard, pour répondre à un tel amour par tout l'amour dont il est capable, accepte de « mourir au monde (*afdø*) ». Il se convainc que la douleur est là pour qu'il puisse « mourir au monde » — et en venir à « une compréhension bienheureuse de Dieu comme amour ». Il faut que « l'homme naturel » meure pour « se transformer en esprit », afin que s'accomplisse la loi du contraire qui s'applique au monde de l'Esprit. « Les dieux aimants du paganisme, rappelle Kierkegaard, circulaient au milieu des hommes... On découvrait qui était l'aimé... Mais le Dieu de l'amour, qui est Esprit (*Aand*), cache mieux son amour : l'aimé devient le malheureux²⁰¹. » Le langage courant n'est pas en mesure d'exprimer ce paradoxe. L'aimé de Dieu cesse de le parler en mourant au monde. Il s'initie à la langue de l'amour « infini » qu'il découvre. On peut rapprocher, par analogie, ce qui lui arrive et ce qui se produit dans une simple histoire d'amour. « Si l'amant ne peut pas parler la langue de l'aimée », il doit l'apprendre, même si cela lui est difficile, sinon, « il ne peut pas y avoir de rapport heureux ». Il en va de même de la relation linguistique entre Dieu et l'homme. « Dieu est Esprit, et seul un mort au monde peut tant soit peu parler sa langue. Si tu ne veux pas mourir au monde, alors tu ne peux pas non plus aimer Dieu et tu parles tout à fait d'autre chose que de lui²⁰². »

198. *Pap.* 11, A, 279 ; *J.* 5, p. 113 ; 1854.

199. *Pap.* 10 (2) A, 134 ; *J.* 3, p. 236 ; 1849.

200. *Pap.* 11 (2) A, 98 ; *J.* 5, p. 232 ; 1854 : « Point de vue sur l'histoire des générations humaines. »

201. *Pap.* 11 (1) A, 406 ; *J.* 5, p. 143 ; 1854 : « Dieu dans les cieux. »

202. *Pap.* 10 (4) A, 624 ; *J.* 4, p. 355 ; 1852 : « Dieu est amour — le 'mourir au monde'. »

Mais comment s'assurer que, parlant de Dieu, c'est de lui seul qu'on parle ? La vigilance de Kierkegaard est parfois prise en défaut. Dans un moment d'irritation, de souffrance ou d'excessive solitude, il substitue à l'enseignement de l'Evangile la logique de sa propre pensée. Il s'intéresse, contre toute attente, à la « doctrine chrétienne » et au « concept de Dieu »²⁰³. Il ressasse ses hésitations, saisi jusqu'au vertige par la crainte de commettre une faute²⁰⁴. La sonorité de son discours s'estompe simultanément, comme si la voix du « bon pasteur » se faisait de plus en plus lointaine jusqu'à devenir presque indiscernable. En 1851, reprenant l'histoire d'Abraham, qu'il identifie à la sienne depuis *Crainte et tremblement*, il en donne une interprétation révélatrice. A l'Eternel qui lui reproche son acte (car, ici, il est commis) : « Ne t'ai-je pas clamé : Abraham, Abraham, arrête ! » Abraham répond : « O, Seigneur, je n'ai pas entendu ». C'est que la voix de Dieu avait perdu pour lui son éclat et que, rendu fou de douleur par l'obligation de sacrifier Isaac, il l'avait prise pour la « voix (*Stemme*) du tentateur²⁰⁵ ». En 1853, l'interprétation se confirme. Abraham répond, d'une voix « mi-demente » : « Non, O Seigneur ! Je n'ai pas entendu. Grand était mon chagrin... » Et le Seigneur Eternel, qui « rétablit tout, infiniment mieux », comme il l'a montré en re-donnant « tout au double » à Job, reprend la parole et dit : « Si tu avais écouté ma voix (*Ræst*)... tu aurais reçu Isaac pour cette vie... Tu es allé trop loin, tu as tout gâté...²⁰⁶ ». En signifiant ainsi que l'excès de douleur peut rendre sourd à la voix du Seigneur et susciter un quiproquo tragique, Kierkegaard sait de quoi il parle. Il a besoin de toute l'énergie qui lui reste pour ne pas déformer la Bonne Nouvelle, mais maintenir intacte l'assurance que Dieu, jusqu'à la fin, est bien

203. Cf. *supra*, Pap. 10 (5) A, 72 ; J. 4, p. 400 ; 1853.

204. *Ibid.* Kierkegaard avoue qu'il ne peut « ni prier de ne pas souffrir », parce que ce serait s'exclure de l'amour de Dieu, « ni prier pour souffrir », parce que cela serait « trop haut » pour lui. En cinq ans, de 1849 à 1854, six volumes des *Papirer* et en deux ans, de 1854 à 1855, trois volumes. Au total, neuf volumes pour ces dernières années, et épais !

205. Pap. 10 (4) A, 338 ; J. 4, p. 278 ; 1851 : « Crainte et tremblement. Abraham » : « Expliquer cette énigme, c'est expliquer ma vie. »

206. Pap. 10 (5) A, 132 ; J. 4, p. 428 ; 1853 : « A nouveau *Crainte et tremblement* »... « Si j'avais eu la foi, j'aurais épousé Régine... » Cf. *La répétition*.

disposé, dans son infini amour, à souffrir avec l'aimé, à « écouter chacun de ses soupirs ²⁰⁷ ».

III. SURDITE

Mais pourquoi, même sans être réduits par l'épreuve à la surdité d'Abraham, entendons-nous si mal la langue d'amour dont Dieu se sert pour nous parler en son Fils ? Qu'est-ce donc qui brise l'harmonie entre le père aimant et son enfant, au point que leurs mondes en paraissent « contraires » ?

1. LE PÉCHÉ : CE « VACARME » QUI NOUS REND SOURDS

« Ils ont des oreilles et n'entendent pas... ²⁰⁸ » Abraham-Kierkegaard, après avoir entendu la « voix (*Ræst*) céleste lui confesser la grâce et l'amour de Dieu », se prend à trembler en songeant qu'il pourrait lui arriver de la confondre avec celle « du tentateur » ²⁰⁹. La surdité qu'il redoute mène à une sorte de « demi-démence » qui « trouble à demi son esprit » ²¹⁰. Lorsque la voix du bon berger ne les guide plus, les brebis perdues s'égailent et s'affolent. L'écho ne renvoie plus la parole créatrice, mais la triste vérité. Je crie : « rossignol » (*Nattergal*) et il me répond : « fou » (*gal*) ²¹¹ ! Nous sommes « des sourds qui ont des oreilles ». Troublés, nous le sommes autant, si ce n'est plus, que Kierkegaard, qu'on a tort de mettre à part en invoquant sa « démence » !

207. *Pap.* 11 (1) A, 418 ; 1854. Cf. *Pap.* 11 (1) A, 382 ; *J.* 5, p. 138 ; 1854 : « *Sur moi-même.* Je sais que, dans ton amour, tu souffres avec moi, plus que moi, infini amour, quoique tu ne puisses pas être changé. » Cf. *Pap.* 11 (2) A, 51 ; *J.* 5, p. 209 ; 1854 et *Pap.* 2, A, 370 ; *J.* 1, p. 151 ; 16 février 1839 : L'amour est le « *primus motor* » (*sic*) de la vie chrétienne. Ou encore *Pap.* 8 (1) A, 25 ; *J.* 2, p. 96 ; 1847 : « De l'amour de Dieu » : l'éducation religieuse consiste à apprendre dès l'enfance que Dieu est amour. « C'est au fond, le fait capital. »

208. *Ez.* 12, 2. Cf. *Jé.* 5, 21 : « Ecoutez, vous qui avez des oreilles et qui n'entendez point. »

209. *Pap.* 3, C, 4 ; 1840-1841.

210. *Ibid.* La voix d'Abraham pour répondre au Seigneur était à moitié faible (*Svaghed* : faiblesse), à moitié démente (*Sindsvaghed* : faiblesse d'esprit) ; 1851. Elle était à moitié audible (*lydige*), à moitié issue d'un esprit troublé (*Sindforvirringen*).

211. *Es.* 43, 8 et *supra*.

Pas plus que l'Abraham kierkegaardien, nous ne connaissons la voix paternelle, soit que nous ne l'ayons jamais entendue, soit que nous l'ayons trop entendue ²¹². Dans le premier cas, nous ne disposons que de « la connaissance humaine telle qu'elle était, avant le christianisme ». Nous ressemblons comme des frères au sourd de *Marc* 7, 31-37. Il ne pouvait pas entendre, commente Kierkegaard, « parce que le ciel n'était pas grand ouvert pour lui, et que la parole de Dieu n'avait pas résonné (*gjenlydt*). (Car tout était bien créé de Dieu, mais l'écho (*Gjenlyden*), la résonance (*Resonantsen*) dans la création n'était pas encore). Et si grand était l'égarement dans le monde... que Christ soupirait en disant : *Ephphata...* ²¹³ ». Dans le second cas, « nous entendons de nos oreilles, mais nous ne comprenons pas ²¹⁴ ». C'est ainsi que beaucoup d'hommes s'éloignent du christianisme : « la voix venant du ciel (*Jean* 12, 29), qu'ils entendent, ils ne la comprennent pas et ils croient que c'est le tonnerre — ou ils entendent la voix, mais ne voient pas qui parle (*Actes* 9, 7) ²¹⁵ ». Pour eux, « ça parle », et ils ne savent rien de plus.

Si, tous tant que nous sommes, nous « fermons nos oreilles pour ne pas entendre » c'est que nous sommes pécheurs ²¹⁶. Les prophètes et les apôtres reprochent aux Juifs d'avoir « endurci leurs oreilles » comme leurs cœurs. Ou encore d'avoir l'oreille « incirconcise » ²¹⁷. Nous ne sommes pas moins coupables, nous qui reproduisons le manège de Richard III : « Quand sa mère veut le maudire..., pour ne pas entendre ses malédictions, (il) se tourne vers les tambours et leur dit : ' Battez, tambours ! '... Il y a quelque chose en nous que nous ne voulons pas entendre et nous souhaitons donc du vacarme (*Larm*) ²¹⁸ ». Fils et complices d'un siècle « où les idées sont si confuses, où le train du monde est si affairé (*travl*) et crie si haut (*hæiræstet*) », nous ne sommes pas fâchés qu'un beau tohu-bohu étouffe la voix du Seigneur ²¹⁹. Avec lui, puisque nous le supportons et le provo-

212. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 477 ; *J.* 2, p. 187 ; 1847.

213. *Pap.* 2, A, 550 ; 30 août 1839 ; *Mc.* 7, 35.

214. Cf. *Mt.* 13, 14.

215. *Pap.* 2, A, 368 ; 12 février 1839.

216. Cf. *Es.* 33, 15.

217. Cf. *Za.* 7, 11 ; *Mt.* 13, 15 ; *Ac.* 28, 27 et *Jé.* 6, 10 ; *Ac.* 7, 51.

218. *Pap.* 11 (2), A, 203 ; *J.* 5., p. 281 ; 1854.

219. *Pap.* 2, A, 410 ; *J.* 1, p. 156 ; 5 mai 1839.

quons à la fois, « commence, quoique faible, ... le péché à peine connu de nous ²²⁰ ». Le « vacarme » nous permet d'enfouir au plus profond ce « quelque chose en nous » que nous ne voulons pas écouter. Le péché criant n'est donc nullement ce qui jette « l'alarme, ici, sur la terre », comme l'irrespect de l'ordre établi. Il habite « au plus caché, au plus calme » (*stille*) de nous-mêmes. C'est lui qui « clame au ciel (*himmelraabende*) » et qui déchaîne le « vacarme » de manière à perturber la relation sonore que Dieu avait bien voulu établir avec nous ²²¹. Il faut que Dieu intervienne en personne pour rétablir la communication. Il nous adresse alors, comme à Paul sur le chemin de Damas, l'appel que nous ne voulions plus écouter : « Homme, pourquoi ne veux-tu pas te laisser réchauffer par cet amour dont je t'ai déjà aimé, avant que ne soient posés les fondements du monde ? Pourquoi veux-tu boucher ton oreille à ma voix (*Stemme*) de père ?... Comme un père..., il n'est rien que je n'aie tenté pour t'appeler à moi ²²². »

Mais la tentation a la vie dure. Elle se fortifie, quand elle consiste à se croire seul, abandonné, plutôt que de tendre l'oreille. C'est le temps du désespoir, qui se vit au « désert », comme le précise Kierkegaard, en 1838, à propos d'une « prédication sur l'histoire de la tentation ». Il semble alors que, « quoique tu aies lancé ta clameur par la terre entière, aucune voix (*Stemme*) ne veuille te répondre, qui pourrait te consoler ²²³ ». La tentation reparaît enfin, plus insidieuse que jamais, dans le « scrupule » religieux (*Anfaegtelse*). Sans doute se distingue-t-il du péché. Dans le péché, on suit son désir au lieu d'écouter la parole paternelle. Dans le scrupule, on va contre son désir, et pour un motif religieux. Mais c'est encore une tentation et même un péché, si Dieu n'exige pas formellement toute cette ascèse inquiète. Le scrupule éveille « l'angoisse la plus terrible », qui empêche, comme l'enseigne le dénouement envisagé pour l'histoire d'Abraham, d'identifier la voix du Seigneur.

Pour combattre les innombrables dérèglements auditifs que le péché entraîne et entretient, Kierkegaard ne connaît qu'une

220. Cf. *Pap.* 2, A, 604 ; *J.* 1, p. 185, 1837.

221. *Pap.*, 10 (3), A, 688 ; *J.* 4, p. 188 ; 1850 : « Quel est le péché qui clame au ciel ».

222. *Pap.*, 2, A, 410 ; *J.* 1, p. 156 ; 5 mai 1839. Cf. *Mt.* 23, 37 : « Comme une poule appelle ses poussins ».

223. *Pap.* 2, A, 293 ; 11 novembre 1838.

thérapeutique : l'éducation (ou la rééducation) de l'oreille intérieure. Il prescrit au pécheur de se boucher les « oreilles terrestres », et il lui laisse espérer la béatitude qui emplit l'usager de l'ouïe spirituelle : « Heureux celui dont l'oreille est ouverte pour recevoir l'accord (*Samklang* : résonance ensemble) le plus intime de la tonalité... Bienheureuse l'oreille qui l'entend, oui, heureuse l'oreille qui entend ce que l'oreille terrestre n'entend pas,... l'oreille de la foi, qui entend la parole de la foi ²²⁴. »

Or Christ est la Parole, inscrite dans le Nouveau Testament. Il ne faut donc pas tourner dans une autre direction l'oreille intérieure. C'est à l'occasion de « l'affaire Adler » que Kierkegaard mesura toutes les conséquences d'une écoute trop peu rigoureuse de la Parole. Il écrivit un gros *Livre sur Adler*, du 12 juin 1846 à décembre 1847. Il ne le publia pas, mais il ne cessa d'y travailler et de le remanier jusqu'à la fin de sa vie ²²⁵. Il lut soigneusement et annota les œuvres de son adversaire, les « prédications » de 1843 aussi bien que les « quatre volumes » de 1846 ²²⁶. D'un an son aîné, Adler avait étudié la théologie dans la même atmosphère hégélienne ²²⁷. Consacré pasteur et installé dans l'île de Bornholm, le 10 février 1841, il se targua bientôt d'avoir reçu une « révélation » particulière. Une nuit, à l'en croire, « un bruit sinistre » avait traversé sa chambre et la « voix » du Sauveur lui avait ordonné « d'écrire un message » et « de brûler ses manuscrits hégéliens ». Ses déclarations lui valurent des réprimandes ecclésiastiques. Il se contenta dès lors de se reconnaître du « génie » ²²⁸. Mais on finit par le suspendre,

224. *Pap.* 4, B : prédication de sortie, prononcée le 24 février 1844, à Trinitate Kirke, sur 1 *Co.* 2 (6-9).

225. Le texte se trouve en *Pap.* 7, 2, B, 235 (p. 4 à p. 230). Cf. *Pap.* 8 (1), A, 440 ; *J.* 2, p. 179 ; 1847 : « J'ai encore une fois arrangé et remanié le *Livre sur Adler*. »

226. Un exemplaire des *Quelques prédications* par A.P. ADLER, 1843, a été annoté par Kierkegaard : *Pap.* 7 (2), B, 236, ainsi que des exemplaires d'*Etudes et exemples*, 1846 (*Pap.* 7 (2), B, 237), d'*Epreuve pour un court exposé systématique du christianisme dans sa logique*, 1846 (*Pap.* 7 (2), B, 238) et d'*Etudes théologiques*, 1846 (*Pap.* 7 (2), 239).

227. Né en 1812, il avait été reçu *Magister artium* en 1840, après avoir soutenu une thèse hégélienne : « La subjectivité isolée dans ses formes les plus importantes », alors que Kierkegaard avait soutenu sa thèse en 1841. Il exerça son ministère à Hasle et Tutsker.

228. Cf. *Pap.* 7 (2), B, 241, Kierkegaard évoque « l'événement de la révélation » d'Adler et, dans les derniers écrits, « la détermination :

le 19 janvier 1844. Kierkegaard se prit de sympathie pour cet homme qui, soutenant des thèses apparemment proches des siennes, subissait les tracasseries de l'Eglise officielle. Censeur de la « pensée abstraite », victime de « l'ordre établi », à cause de « ce que Christ lui avait dit », le téméraire pasteur méritait, dans le procès qui lui était intenté, un préjugé favorable. N'arrive-t-il pas souvent « dans les temps anciens, qu'un homme religieux parle de ce que Christ lui a dit » et le fasse en disant : je ? « A chaque page d'Abraham a Santa Clara, on en trouve des exemples »²²⁹. Comme il apparaît aussi « qu'en fin de compte, Adler a beaucoup plus de religiosité que la plupart »²³⁰, Kierkegaard se déclare prêt à le « soutenir ». Mais au vu de « toute l'affaire », il doit déchanter. Adler, en 1846, proclame l'authenticité de son expérience avec une prolixité qui ne manque pas d'indisposer l'admirateur du laconisme des prophètes et des apôtres²³¹. Alors qu'aucun « homme religieux » ne s'est jamais prévalu d'un ordre personnel de Christ pour revendiquer une « mission particulière », le pasteur de Bornholm précise complaisamment que le Seigneur l'a prié de « coucher par écrit » les paroles qu'il lui aurait adressées²³². De sa part rien, dès lors, ne surprend plus, ni qu'il s'attribue « du génie », comme si toute son aventure n'était qu'invention poétique, ni qu'il confesse qu'au moment où il fut visité, on ne pouvait pas « reconnaître la voix (*Stemme*) de Dieu de la voix du

génie » (pp. 261-263, par exemple). Adler faisait état de sa révélation directe de Christ, survenue en décembre 1842, dans la préface de « *Quelques prédications* » (1843), sur laquelle Kierkegaard s'attarde dans *Le livre sur Adler*.

229. *Pap.* 8 (1), A, 252 ; *J.* 2, p. 143 ; 1847. Kierkegaard possédait l'édition en vingt-deux volumes (*Sämmtliche Werke* ; Passare, 1835) des œuvres du prédicateur allemand Ulrich MEGERLE, dit *Abraham a Santa Clara* (1644-1709) - Cf. *Pap.* 2, A, 12 ; 1837.

230. *Pap.* 8 (1), A, 440 ; *J.* 2, p. 179 ; 1^{er} décembre 1847. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 252 ; *J.* 2, p. 145 ; 1847 : « Nous avons besoin de forces, et de forces désintéressées qui ne restent pas là à s'affaiblir dans des considérations de gagne-pain, d'épouse et d'enfant. »

231. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, à propos de Job ou de l'apôtre Jacques. Toute communication religieuse privilégiée se caractérise par la discrétion dont fait preuve celui qui en a fait la bienheureuse expérience. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 440 ; *J.* 2, p. 179 ; 1^{er} décembre 1847 : N'ayant « plus d'occupation, il voudra sans doute écrire et écrire ». Tout aura l'air « d'un combat de coqs entre Adler et moi... Non, laissons plutôt tomber Adler » (c'est-à-dire le *Livre sur Adler*).

232. *Pap.* 8 (1), A, 252 ; *J.* 2, p. 145 ; 1847.

diable »²³³. Mais pourquoi s'acharner sur lui ? La « confusion » à laquelle il s'abandonne caractérise toute l'époque post-hégélienne²³⁴. Lorsque, sans la moindre gêne, il « se déclare un génie et prétend avoir une révélation comme un apôtre », il confond la sphère esthétique et la sphère éthico-religieuse²³⁵. C'est dire qu'il « reste lié à la philosophie hégélienne ». L'explication subjective qu'il propose de sa « révélation » en est une autre preuve²³⁶. S'il a « lu quelque chose » des œuvres pseudonymes attribuées à J. Climacus, comme l'atteste son « style », il n'a rien compris à la « méthode indirecte » requise par la « communication religieuse »²³⁷. Il ne se doute même pas que la sphère religieuse est celle de « l'intériorité cachée », qui exige une mise en pratique « sérieuse ». Son « exaltation sans frein » le laisse « à l'extérieur de lui-même » et elle lui fait manquer « l'intériorité vraie »²³⁸. Il

233. *Pap.* 7 (1), A, 143 ; 1846 (note). Cf. *Quelques prédications* (préface). L'emploi du mot *Stemme* indique bien l'absence d'éclat de ces voix.

234. Cf. *Livre sur Adler*, chap. 4, p. 218 : Adler « satirise » indirectement la « philosophie hégélienne ». Il est « une épigramme » pour la « chrétienté actuelle ». Voici le plan de l'ouvrage : chap. 1 : « La situation historique ». Chap. 2 : « Le fait de la soi-disant révélation elle-même, comme phénomène mis à sa place dans le développement total moderne ». Chap. 4 : « Exposé psychologique d'Adler comme phénomène et comme satire de la philosophie hégélienne et du temps présent ».

235. *Pap.* 7 (2), B, 235 ; *Livre sur Adler*, chap. 2, 2, p. 127. Cf. *Pap.* 7 (1), A, 153 ; *J.* 2, p. 54 : Du *Livre sur Adler* : « rien de plus incroyable, que la confusion que la philosophie hégélienne a apportée dans la vie personnelle... Une chose a constamment échappé à Hegel : ce que c'est que de vivre... »

236. *Ibid.*, chap. 4, p. 188. Cf. *Pap.* 10 (1), A, 349 ; *J.* 3, p. 111 ; 1849 : « Pas plus que le Magister Adler n'a quitté Hegel, R. Nielsen n'a lâché la vieille apologétique ». Pour Hegel, le contenu de la religion, tant qu'il revêt la forme du sentiment, demeure lié à la subjectivité ; il est alors arbitraire et fantaisiste comme elle. Cf. *Ecrits théologiques de jeunesse ou Foi et science* (1802). Du *Livre sur Adler*, Kierkegaard a « détaché » le petit traité : *Le génie et l'apôtre*.

237. Cf. *Pap.* 7 (1), A, 150 ; 1846 : Du *Livre sur Adler*. « On trouve chez Adler des exemples de formes sauvages » du style de Frater Taciturnus... Comment la presse peut être utilisée lyriquement... Il n'est pas vrai, comme le raconte un flatteur compte rendu, que le *Journal d'Eglise* ait commencé tout à fait à l'époque de mes pseudonymes ; mais il a commencé après eux et le style des quatre derniers écrits d'Adler est remarquablement différent de celui de ses prédications (de 1843). »

238. Du *Livre sur Adler*, chap. 4, p. 185. Déjà, dans une lettre à son frère Peter, datée du 29 juin 1843, Kierkegaard déclare qu'Adler est

veut à la fois s'installer dans la vie sociale, réaliser « le général » comme époux et pasteur, ce que Kierkegaard a toujours dû considérer comme un rêve inaccessible, et incarner l'exception, « l'extraordinaire », privilège dont Kierkegaard n'a jamais osé se prévaloir. C'est pourquoi « son écrit sera comme sa vie : matériel ». « Hélas ! s'écrie Kierkegaard, être appelé par Dieu est pourtant bien le plus haut » ; mais Adler « confond deux Seigneurs », Dieu et « notre époque ²³⁹ » !

Rien de plus « dangereux », en fin de compte, que de donner des gages à un « esprit exalté et troublé » qui n'a en vue que l'homme-récepteur, comme si Dieu n'était pas « l'émetteur » premier ²⁴⁰. Il ajoute à la confusion dominante en altérant la seule attitude qui peut lui être opposée : retrouver la véritable relation de Dieu et de l'*Unique*. « Le rapport de Dieu et de l'Unicité (que tout unique se rapporte à Dieu) est le vrai et le sain » (*Sande og Sunde* : le jeu de sons renforce l'affirmation). Mais quand il devient « morbide », il s'accompagne d'une « exaltation » qui fausse « vaniteusement... le fait que l'*Unique* se rapporte à Dieu ». L'exalté « s' imagine devoir être ou être un unique tout à fait exceptionnel » qui, sans rien faire de positif, reste en « coquetterie » avec Dieu. Il ne s'avise pas que, quand « l'*Unique* se rapporte à Dieu », ce n'est pas l'« ivresse » qui l'envahit, mais le scrupule, parce qu'il éprouve « le profond sentiment d'indignité infinie qui repose au fond de tout vrai rapport à Dieu ²⁴¹ ». En accordant trop d'attention à son allié apparent, Kierkegaard desservirait sa propre cause. On comprend que, plutôt que de le publier, il décide de tirer du *Livre sur Adler* trois petits traités éthico-religieux, en se disant : « Si je nomme Adler, j'aurai affaire avec cet homme désespérant, ce que je ne veux à aucun prix ²⁴². »

Cependant, les réflexions critiques auxquelles il s'est livré n'ont pas été inutiles. Elles lui ont permis de mieux définir les « catégories » qu'il défendait et d'établir une distinction définitive entre

« un peu exalté », mais il estime encore qu'il faut peut-être « prêter attention » à ce pasteur « qui sort de l'hégélianisme ». Cf. *Breve...*, n° 83.

239. Du *Livre sur Adler*, introduction.

240. *Ibid.*, introduction, p. 15 ; chap. 1, I, p. 98 : « Le Magister Adler reconnaît avoir été dans un état d'esprit exalté et troublé quand il écrivit et livra ses prédications ou soi-disant études. » P. 104 : « Il est incorrect... d'attendre des révélations extérieures. »

241. *Pap.* 9, A, 316 ; *J.* 2, p. 331 ; 1848.

242. *Pap.* 10 (1), A, 544 ; *J.* 3, p. 165 ; juillet 1849.

l'expérience religieuse de « l'Unique », requise pour « devenir chrétien », l'expérience de « l'extraordinaire », qui est « appelé à une mission spéciale », comme l'apôtre, et l'extravagance caractéristique des « individualités explosantes qui ont des vertiges de l'infini » ²⁴³. Les émules d'Adler ne sont pas des *Uniques*. Ils auront toujours « des vertiges ». Dans leur « cuisine mystique », ils confondront toujours la voix de Dieu et ses substituts, faute de « s'en tenir » à la révélation de Dieu en Christ et de ne se fier qu'à « la voix (*Ræst*) immédiate de l'Esprit » qui se fait entendre dans l'Écriture ²⁴⁴.

2. ET L'HARMONIE, « LA PAIX FUT BRISÉE... »

Vers cette voix harmonieuse, l'homme ne tend l'oreille (intérieure) que s'il éprouve le besoin de l'entendre. Et il n'éprouve ce besoin que s'il se souvient qu'il a été chassé des jardins d'Eden, où elle retentissait haut et clair et où il en était l'écho fidèle ²⁴⁵. Il ne la recherche dans l'Écriture que s'il est déjà « assez avancé pour n'avoir qu'un seul chagrin : ses péchés ! » Voilà ce que « le christianisme présuppose chez l'auditeur, avant qu'il puisse être question de prêter l'oreille... à l'annonce de la rémission des péchés ²⁴⁶ ». Kierkegaard ne craint pas de choquer les chrétiens trop vite assurés de leur salut, en leur remontrant que la « conscience du péché » est « la seule chose qui doit rendre sérieux », qui « pousse un homme à s'engager dans le christianisme » et qui lui imprime un « élan » tel qu'en comparaison, le simple « mouvement dans la réflexion n'est que piétinement sur place » ²⁴⁷. Elle est bénéfique au pécheur, parce qu'elle l'insère, à sa juste place, dans la communication avec Dieu, d'où provient le mouvement de son existence, tandis que « le mouvement de la

243. *Pap.* 7 (1), A, 143 ; 1846.

224. Cf. *Pap.* 6, B, 29 ; p. 109 ; 1845 : A propos de Grundtvig : ce qu'on utilise « comme une recette, d'après laquelle peut être cuisinée une causerie mystique ». Cf. *Pap.* 7 (2), B, 238 ; p. 257, note de Kierkegaard en marge de son exemplaire d'*Épreuve pour un court exposé systématique ...* par Adler.

245. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, deuxième discours, pp. 99, 101 : évocation du Paradis, avant la chute.

246. *Pap.* 8 (1), A, 473 ; *J.* 2, p. 187 ; 1847.

247. *Pap.* 10 (1), A, 195 ; *J.* 3, p. 75 ; 1849. *Pap.* 10 (1), A, 133 ; *J.* 3, p. 58 ; 1849 et *Pap.* 10 (5), A, 17 ; *J.* 4, p. 380 ; 1852.

réflexion », qui n'est que « tourbillon », l'enferme dans l'univers humain. Il ressort de l'histoire de la Passion que « tous renient Christ, même l'apôtre ». En se fondant sur elle pour affirmer que « la conscience du péché lie au Christ », Kierkegaard ne sacrifie pas à la vague « sentimentalité » des pasteurs qui « déclament » les paroles de Pierre : « Seigneur, à qui irions-nous ²⁴⁸ ? » Il ne se soucie pas non plus de débiter des fadaises sur « la peccabilité humaine, en général » ²⁴⁹. Il sait et il annonce que la conscience du péché est une « conscience angoissée » et que Dieu, par elle, « lie chaque homme en particulier au christianisme ». Il prescrit que « si profond doit être mon rapport à Dieu » que j'aie conscience de *moi* comme pécheur ²⁵⁰. Avec Origène il répond à la question de savoir quand la joie et l'œuvre de Christ seront accomplies : « quand il m'aura rendu, moi, le dernier et le plus misérable de tous les pécheurs, accompli et parfait » ²⁵¹. Une fois de plus, il s'agit de moi, de moi personnellement, car je suis bien « celui qui tombe au milieu des brigands (la puissance du péché sur moi..) et Christ est le Samaritain ²⁵² ». Kierkegaard ne s'étonne donc pas que les témoins les plus marquants de la Bonne Nouvelle aient toujours été aussi, « dans le sens le plus fort, des pécheurs ²⁵³ ». Il n'y a qu'« une seule preuve de la vérité du christianisme », la « preuve pathétique ». Elle est administrée chaque fois que « l'angoisse du péché et la conscience tourmentée pressent un homme de franchir la mince frontière entre le désespoir qui confine à la folie... et le christianisme ». Car « là gît le christianisme » ²⁵⁴. La conscience du péché est et restera la « *conditio sine qua non* pour tout le christianisme ». Elle est « ce qui manque au paganisme ²⁵⁵ ».

Il va de soi qu'elle n'est ni immédiate, ni « naturelle ». Elle

248. *Pap.* 10 (3), A, 180 ; *J.* 4, p. 61 ; 1850. Cf. *Jn.* 18 (17-25-27) et *Lu.* 23, 40-43. *Pap.* 9, A, 310 ; *J.* 2, p. 327 ; 1848 et *Jn.* 6, 68.

249. *Pap.* 10, 3, A, 199 ; *J.* 4, p. 67 ; 1850.

250. *Pap.* 9, A, 310 ; *J.* 2, p. 327 ; 1848.

251. *Pap.* 10 (4), A, 131 ; *J.* 4, p. 232 ; 1851. Cf. Böhringer : *Die Kirche und ihre Zeugen* (L'Eglise et ses témoins), 1^{re} partie, 1^{er} chapitre, pp. 189-190. Kierkegaard a pris là la citation d'Origène.

252. *Pap.* 10 (5), A, 15 ; *J.* 4, p. 378 ; 1852 : *Le bon Samaritain* (*Lu.* 10, 30).

253. *Pap.* 10 (3), A, 199 ; *J.* 4, p. 67 ; 1850. Cf. 1 *Ti.* 1, 15 : « Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier. »

254. *Pap.* 10 (1), A, 467 ; *J.* 3, p. 140 ; 1849.

255. *Pap.* 5, A, 10 ; *J.* 1, p. 313 ; 1844.

est un produit de la Révélation. « Comment nous viendrait-il jamais à l'idée que le péché soit quelque chose de si terrible qu'afin d'apaiser ta colère, il ait fallu ton propre fils, le saint, pour souffrir la mort cruelle ? » reconnaît, s'adressant au Père, le « pénitent » ²⁵⁶. La Confession d'Augsbourg enseigne correctement que, « sans l'échelle divine », aucun homme ne se connaîtrait et ne serait « grand pécheur » ²⁵⁷. Arndt, « et avec lui les vieux livres d'édification », servent aussi le « vrai christianisme » en demandant qu'on se rapporte à la Passion et à la mort de Christ « pour se faire une idée de ce que le péché a à signifier pour Dieu ». La nécessité d'un pareil recours donne la mesure du « malheur commun, le mien, celui de nous tous », qui est d'ignorer spontanément « ce qu'est le péché aux yeux de Dieu » ²⁵⁸.

Mais, si je ne me découvre pécheur que *devant Dieu*, il s'ensuit que je ne peux prendre conscience du péché qu'à travers le pardon. Dans l'Ancien Testament, qui apporte déjà la Bonne Nouvelle, un même terme hébreu peut désigner à la fois le péché et le pardon du péché ! Dans le Nouveau, la conscience du péché me lie au Christ, non par mon angoisse, mais par mon angoisse apaisée, tant il est vrai que « le décisif, c'est la réconciliation » ²⁵⁹. Qui dira encore, en se nourrissant de ces vérités, grâce à lui régénérées, que Kierkegaard incarna l'angoisse ? Cette interprétation, longtemps admise en France, « manque de dialectique » ²⁶⁰. Elle ne vaut pas mieux que la vision romantique d'un Pascal angossé. Elle néglige l'essentiel, « l'unique nécessaire et l'unique explication » que Kierkegaard, pour sa part, déclare avoir trouvée dans les thèses de Luther sur la « réconciliation » mise en rapport avec

256. Cf. *Pap.* 10 (2), A, 420 ; *J.* 3, p. 334 ; 1850.

257. *Pap.* 8 (1), A, 657 ; *J.* 2, p. 237 ; 1848 : « A propos de la rémission des péchés ».

258. *Pap.* 10, 2, A, 400 ; *J.* 3, p. 324 ; 1850. Johann Arndt : *Fire Boger om den sande christendom* (quatre livres sur le vrai christianisme), trad. danoise d'après l'édition allemande de Sintenis, Christiania, 1829, que possédait Kierkegaard.

259. *Pap.* 10 (2), A, 208 ; *J.* 3, p. 261 ; 1849. Cf. *Pap.* 7 (1) A, 192 ; *J.* 2, p. 73 ; 1846.

260. Reproche souvent adressé à Luther. Jean WAHL n'a pas peu contribué à répandre cette interprétation, dans les *Etudes kierkegaardiennes* (Aubier, 1938), premier ouvrage magistral consacré, en France, à Kierkegaard.

le « combat de la conscience angoissée » ²⁶¹. Celle-ci ne représente pas l'ultime étape de l'existence chrétienne. Il ne s'agit pas de ressasser son péché ou, comme dit Péguy, de n'en plus finir « de s'essuyer les pieds » avant de se présenter devant Dieu ²⁶². Pas plus que Nietzsche, Kierkegaard n'entend céder aux sortilèges de la « mauvaise mémoire », qui nous incite à contempler notre péché d'hier et à nous en rendre de nouveau complices. Il dénonce la mauvaise conscience qui entretient la « mauvaise mémoire » : « Vouloir s'asseoir et regarder fixement son péché en le ruminant (*Grublende*), sans vouloir croire qu'il est pardonné, c'est aussi une faute certainement ²⁶³. » Ou encore : « O le plus affreux de tous les arrêts, quand la mémoire d'un homme s'est comme éternellement arrêtée sur son péché ²⁶⁴. » Cette immobilité spirituelle est une offense envers Dieu, qui ne veut pas « la mort du pécheur », mais qu'il vive d'une « vie nouvelle » et que le « combat de la conscience angoissée » mène à la victoire du pardon accordé et accepté ²⁶⁵. L'oubli du péché, dans l'attente de sa rémission, devient donc un véritable devoir, un commandement sacré : « Non seulement tu oses prier Dieu d'avoir la permission d'oser oublier, mais encore tu dois oublier, car tu dois croire que ton péché t'est remis... Ce discours est un discours divin, juste le contraire (*omvendt*) de l'humain, qui n'est qu'angoisse et qui désespère de ne pas avoir le droit d'oublier, oui, de ne le pas pouvoir, même s'il en a le droit — mais on doit ²⁶⁶. » Se rappelant que Luther

261. *Pap.* 7 (1), A, 192 ; *J.* 2, p. 73 ; 1846.

262. Péguy : *Cahiers de la quinzaine XIII/12*, du 24 mars 1912 ; *Le Mystère des Saints-Innocents*.

263. *Pap.* 10 (2), A, 477 ; *J.* 2, p. 360 ; 1850. *At gruble* (rouler dans sa tête, ruminer) : c'est le terme même que Nietzsche choisit pour évoquer l'activité de la « mauvaise conscience ». *Sidde og stirre paa sin Synd* (s'asseoir et regarder fixement son péché) : les allitérations soulignent l'immobilité du ruminant.

264. *Pap.* 9, A, 177 ; *J.* 2, p. 283 ; 1848. Cf. Nietzsche : *Généalogie de la morale*, deuxième dissertation.

265. *Ez.* 18, 23 et 32 ; 33, 11. Cf. *Pap.* 10 (1), A, 76 ; *J.* 3, p. 41 ; 1849. Kierkegaard sait de quoi il parle, s'il est vrai, comme le dit G. Malant-schuk, qu'il fit d'abord le saut de la foi, en croyant au Fils de Dieu, bien avant de croire vraiment au pardon de ses péchés, afin de devenir « un homme nouveau », en 1848. Cf. *Pap.* 8 (1), A, 649-650-663. *J.*, t. 2, pp. 224-226-231 : « Maintenant je suis dans la foi au sens le plus profond... Pour Dieu tout est possible », même de « lever la misère foncière de mon essence ».

266. *Pap.* 9, A, 177 ; *J.* 2, p. 283 ; 1848 : « C'est là proprement l'éter-

définissait le chrétien comme un « pécheur pardonné », Kierkegaard lit et commente la prédication sur l'Evangile du 19^e dimanche après la Trinité : « Tes péchés te sont remis, c'est le cri d'appel (*Tilraab*) des chrétiens les uns aux autres. Avec ce cri d'appel, le christianisme traverse le monde. A ce langage (*Sprog*) on le connaît, comme toujours un peuple, une nation, au langage qu'il parle ²⁶⁷. » La proclamation du pardon reconstitue la trame sonore de l'harmonie perdue. Il en est du monde dans lequel la Bonne Nouvelle se répercute comme « d'un homme qui a conscience de sa faute et de son péché. Longtemps, il a traîné dans un désespoir silencieux (*stille* : immobile et silencieux) et ruminé ses remords ; alors il apprend à recourir à la Grâce... et tout, tout, tout infiniment lui est pardonné ²⁶⁸ ».

Pardonner, c'est donner par-dessus. Que les péchés soient pardonnés par la mort de Christ ne signifie pas que l'homme est arraché comme par magie à sa vieille condition, à ce « corps du péché » dont parle Paul (*Rom.* 7, 25). Il lui faut « refaire le même chemin en arrière, comme il l'a fait en avant, tandis que la conscience que son péché lui est pardonné le relève et lui donne courage en le gardant du désespoir ²⁶⁹ ». Le péché, qui avait été, à l'origine, une décision subjective, a acquis une certaine objectivité en se développant dans le monde. La rémission accordée par Dieu ne saurait donc l'effacer d'un coup et en abolir les conséquences. « Une telle prétention n'est qu'un souhait mondain qui ne sait pas correctement ce qu'est une faute. C'est bien sûr la faute seulement qui est *pardonnée*, la rémission du péché n'est rien de plus. Ce n'est pas devenir un autre homme... mais devenir un homme nouveau, grâce à la conscience consolante que la faute est pardonnée, même si la conséquence de la faute demeure ²⁷⁰. » La seule et grande différence introduite par le pardon, c'est que « le souffrant souffre à présent son châtement d'une tout autre

nellement consolant de la doctrine de la rémission des péchés : tu *dois* la croire. »

267. *Pap.* 8 (1), A, 664 ; J. 2, p. 233 ; 1848.

268. *Pap.* 10 (5), A, 44 ; J. 4, p. 390 ; 1852 : « L'Esprit est le consolateur. » Kierkegaard nomme « désespoir silencieux » un état d'âme fréquemment observé chez son père.

269. *Pap.* 2, A, 63 ; J. 1, p. 105 ; 1837.

270. *Pap.* 7 (1), A, 141 ; J. 2, p. 42 (9) ; 1846.

manière, parce qu'il sait qu'il est remis avec Dieu ²⁷¹ ». L'angoisse et le châtement sont perçus désormais comme des « déterminations intermédiaires » que « la foi de la réconciliation dans la rémission du péché éloigne ». Il apparaît que la rédemption est « la Providence continuée », en ce que Dieu persiste à s'inquiéter de l'*Unique*, bien qu'il ait tout « gaspillé » ²⁷². L'assurance de la réconciliation interrompt le processus par lequel le péché, ressassé, se multiplie et se transforme de « péché de faiblesse » en « péché du désespoir ». Rien de pire que de pécher « par désespoir d'avoir été faible ou d'être assez faible pour pécher ²⁷³ ». C'est à ce péché-là que remédie le christianisme. Il oppose la réconciliation au désespoir de penser que le péché ne puisse être pardonné, ce qui risque d'entraîner un nouveau péché ²⁷⁴. Dans la réconciliation, la conscience même du péché devient positive, parce qu'il y a maintenant « un espoir de vaincre le mal » et que, du coup, chacune de ses attaques ne fait que nous conduire plus près de Dieu ²⁷⁵. L'homme qui a rencontré le Sauveur et le Réconciliateur « ose croire, malgré son péché, que Dieu veut être son père ²⁷⁶ ». Conscient à la fois d'être coupable et d'être sauvé, il lui adresse cette prière : « Père aux cieux ! Ne te tiens pas avec nos péchés contre nous, mais avec nous, contre nos péchés : qu'ainsi ta pensée, quand elle s'éveille dans l'âme, et chaque fois qu'elle s'éveille, puisse nous rappeler alors, non pas ce que nous commîmes de forfaits, mais ce que tu pardones ; non pas comment nous nous égarâmes, mais comment tu nous sauvas ²⁷⁷ ! »

« Pécheurs pardonnés », nous connaissons mieux notre péché, au fur et à mesure que la voix de la réconciliation de Dieu retentit plus fort à nos oreilles. La voix de l'amour qui nous pardonne, si elle garde du désespoir, nous découvre, beaucoup mieux que

271. *Pap.* 10 (1), A, 462 ; *J.* 3, p. 138 ; 1849.

272. *Pap.* 7, A, 130 ; *J.* 2, p. 35 ; 5 mai-13 mai 1846, Berlin.

273. *Pap.* 9, A, 341 ; *J.* 2, p. 342 ; 1848.

274. *Pap.* 8 (1), A, 497 ; *J.* 2, p. 192 ; 1847. Sur « les deux formes du péché » : « Un homme désespère que le péché qu'il a commis par faiblesse puisse être pardonné, il pense que tout est perdu et alors il pèche » et *Pap.* 10 (1), A, 637 ; *J.* 3, p. 178 ; 1849 : « L'angoisse du péché peut le provoquer... par désespoir, on s'y risque... »

275. *Pap.* 8 (1), A, 284 ; *J.* 2, p. 152 ; 1847 : « Pour une prédication du vendredi. »

276. *Pap.* 10 (3), A, 200 ; *J.* 4, p. 67 ; 1850.

277. *Pap.* 8 (1), A, 247 ; *J.* 2, p. 141 ; 1847. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 719 ; *J.* 4, p. 196 ; 1851 : « Le repentir » (*Anger*).

ne pouvait le faire le scrupule, toute l'horreur de notre péché, qui est notre incapacité foncière à aimer. « Quand l'homme ne saisit pas combien il est un grand pécheur, il ne peut aimer Dieu ; mais quand il n'aime pas Dieu (par le fait qu'on lui annonce jusqu'à quel point Dieu l'aime), il ne peut pas comprendre quel grand pécheur il est. L'intériorité de la conscience du péché est précisément la passion de l'amour. Car la loi fait bien de l'homme un pécheur — mais l'amour fait de lui un bien plus grand pécheur. Sans nul doute celui qui craint Dieu et tremble peut se sentir pécheur, mais celui qui aime en vérité se sent encore plus grand pécheur... Comme un vrai, un profond amour s'exprime d'abord par le sentiment de sa propre indignité, de même le besoin de la rémission des péchés est le signe à quoi l'on reconnaît que l'on aime Dieu ²⁷⁸. » Eclairés par l'amour de Dieu, nous nous apercevons alors que notre péché n'entache pas tel ou tel acte particulier (ce qui est « puéril »), mais la totalité de notre être. Et il devient clair que « la rémission des péchés », de son côté, libère « le moi tout entier (*hele*), qui est pécheur et qui pervertit tout, au moindre contact » ²⁷⁹. Kierkegaard en arrive donc à cette conclusion radicale que « ce qui est proprement chrétien », c'est que l'homme « n'est du haut en bas que pécheur ». Elle recoupe l'argument de la prédication, déjà citée, dans laquelle Luther montre « que la piété d'un chrétien est la rémission du péché, que la rémission du péché a son foyer dans le pur rapport à Dieu, bien au-delà du péché — et de la vertu, et qu'elle est la détermination de la totalité sur la base du fait que je me rapporte à Dieu ²⁸⁰ ».

La rémission du péché englobe tout mon être devant Dieu : je suis totalement réconcilié, donc totalement pécheur. Pourtant, puisque tout ce que je sais du péché, je le sais à l'intérieur du pardon que je reçois, je ne puis en avoir qu'une idée bien faible. L'amour de Dieu « recouvre (cache à nos yeux) une multitude

278. *Pap.* 8 (1), A, 675 ; *J.* 2, p. 237 ; 1848 : « A propos de la rémission des péchés. »

279. *Pap.* 8 (1), A, 673 ; *J.* 2, p. 236 ; 1848 : « A propos de la rémission des péchés. » *Hele* : tout entier, sans qu'il soit possible de détailler cette totalité en parties.

280. *Pap.* 9, A, 482 ; *J.* 2, p. 392 ; 1848. Cette prédication est plusieurs fois citée élogieusement par Kierkegaard. Cf. *supra*. Les théologiens rationalistes sont tentés d'identifier Dieu et vertu, mal et vice (cf. K. Barth, à propos de R. Rothe, in *La théologie protestante...*, *op. cit.*).

de péchés ²⁸¹ ». Et c'est tant mieux, car, sans son intervention, nous serions engloutis dans l'abîme de « l'abomination du péché ». Mais il s'ensuit, du même coup, que nous ne devons pas compter sur l'aide de nos concepts ni pour nous représenter notre péché personnel, ni, non plus, comme l'explique le beau discours de 1843 sur Job, pour parvenir à une compréhension définitive du mal ²⁸². Toutes les hypothèses envisagées se trouvent compromises, par insuffisance. Le péché ne se réduit, par exemple, ni à l'ignorance, ni à la faiblesse, ni au « savoir sur le sexuel ²⁸³ ». Les sophistes soutiennent que « l'absence de savoir (*Uvidenhed*) est le mal », et Socrate espère qu'en devenant consciente, elle se changera en remède ²⁸⁴. Mais l'absence de savoir ne définit que l'erreur, laquelle n'a rien de commun avec la faute, qui engage la volonté. La faiblesse ne fournit pas une meilleure explication. Julius Müller, reprenant une observation de Platon, objecte à bon droit que le mal développe « une énergie intensifiée ²⁸⁵ ». Quant à l'identification du péché au sexe, la faveur dont elle jouit dans la chrétienté ne prouve nullement qu'elle soit évangélique. Comme le souligne Barth, cette « interprétation philosophique habituelle, amplement répandue en théologie », et qui consiste à opposer le mal au bien comme la « matérialité », le « sensuel » à « la Raison », s'inscrit contre la parole de Paul : « Nous

281. Texte médité dans les deux premiers des *Trois discours édifians de 1843*, et repris dans le second discours de 1849 (1 *Pi.* 4, 8). Cf. *Pap.* 4, B, 144 ; 1843 : « En Christ tout est manifeste — et tout est caché (recouvert). »

282. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, premier discours et l'introduction, pp. 15-16.

283. *Pap.* 5, B, 53 (29) : à propos du *Concept d'angoisse*, 1844.

284. *Pap.* 10 (2), A, 401 ; *J.* 3, p. 325 ; 1850.

285. *Pap.* 10 (2), A, 404 ; *J.* 3, p. 325 ; 1850. En marge : « dans la *République*, livre X (voir Julius Müller, 1^{re} partie de la *Doctrine du péché*, p. 119, note) ». Il s'agit de « l'injustice » qui rend « très vivace et même très éveillé » (610 c). Kierkegaard ajoute « qu'il l'a lui-même montré », cf. *Pap.* 9, A, 419 ; *J.* 2, p. 372 ; 1848. Kierkegaard apprécie beaucoup l'ouvrage de Julius MÜLLER, *Die christliche Lehre von der Sünde* (*Doctrine chrétienne du péché*), dont il possède l'édition de 1849 (Breslau). Müller explique que « l'horreur du péché » ne sera jamais réduite par une « compréhension purement spéculative basée sur des concepts », parce qu'il ne saurait être question d'une « compréhension de l'incompréhensible » (1, 6). Et il dit vrai, même si, dans sa pensée, comme le fait observer K. BARTH (*op. cit.* p. 378), « l'incompréhensible est en définitive démenti et... la synthèse de Hegel reconstituée », ce que montre Kierkegaard, *infra*.

n'avons pas à lutter contre la chair et le sang (les penchants naturels), mais contre les dominations..., contre les esprits mauvais ²⁸⁶. » En fait, le péché n'a « aucune place dans un savoir quelconque ». La métaphysique ne peut le « contenir ». La psychologie ne peut le « vaincre ». L'éthique doit l'« ignorer ». Et la dogmatique ne sauve la face qu'en se référant au péché originel, qui « l'explique en le présupposant » ²⁸⁷. La Confession d'Augsbourg prévient tout malentendu, quand elle déclare « magistralement » qu'« un homme, par lui-même, n'a aucune idée vraie de quelle profondeur est la corruption du péché et qu'il doit, par une révélation, être éclairé là-dessus » ²⁸⁸. Le péché échappe à la « spéculation indifférente et objective », qui ne peut « le concevoir (*begribe*) ». Je ne puis qu'éprouver, dans mon existence subjective, un sentiment de culpabilité plus ou moins intense. C'est un sourd malaise que tout homme traîne avec soi. Le péché se devine au sein « de la conscience angoissée », que, seule, la parole de la « réconciliation » délivrera « de la puissance des sombres pensées » et des « noires passions » ²⁸⁹.

La vigilance critique que Kierkegaard exerce au nom de l'expérience du péché n'épargne pas la « spéculation » théologique. En 1850, au moment de la lecture de la *Doctrine du péché* de Müller, elle prend pour cible la « science du péché » que certains théologiens tentent d'instituer. Kierkegaard s'étonne que l'un d'entre eux, Rothe, accuse Müller de « mettre trop fort l'accent (*betoner*) sur la conscience du péché ». Il tombe en arrêt devant un texte dont la « confusion » lui paraît exemplaire : « Ce dont dépend la correcte horreur du mal, écrit Rothe, est bien sa qualité objective, non le rapport subjectif de l'homme au mal. La seule et unique haine correcte du mal est donc de le haïr et de le condamner parce qu'il est mal, c'est-à-dire parce qu'il est en opposition à Dieu et à notre essence (*Vaesen*) et *seulement pour cela*, mais non, par conséquent, parce que c'est une faute de notre part. » Kierkegaard reçoit comme un défi cette application du

286, Karl BARTH, *op. cit.*, p. 158. *Ep.* 6, 12. cf. Rothe, *infra*, et Müller qui attribue à Schleiermacher cette affirmation : « le mal est le pouvoir de la nature sensuelle qui entrave l'esprit », *op. cit.*, p. 380.

287. *Pap.* 5, B, 49 (12) : *Til Begrebet Angest* (sur le *Concept d'angoisse*), 1844.

288. *Pap.* 10, 2, A, 473 ; *J.* 3, p. 358 ; 1850 : « Le péché originel. »

289. *Pap.* 7 (1), A, 192 ; *J.* 2, p. 73 ; 1846 et *Pap.* 9, A, 331 ; *J.* 2, p. 336, 1848 ou 4, A, 111 ; *J.* 1, p. 282 ; 1843.

modèle de l'objectivité de la « science (*Videnskab*) » à la connaissance du péché, où le « sérieux » justement est le subjectif. Il sait gré à Müller de s'y refuser, bien qu'il ne le fasse pas « d'une manière assez qualitativement éthique ²⁹⁰ ». Autre « exemple de confusion », celui que donne le théologien Dorner, en reprochant à Müller « d'insister beaucoup trop sur la personnalité particulière, unique, (*den enkelte Personlighed*) et de négliger le concept de genre (*Slaegt* : genre ou génération, humanité) ». « Eh ! bien, merci — c'est justement la démoralisation de l'époque », proteste cette fois Kierkegaard. Le point de vue opposé à celui de Müller est « insoutenable ». Car « s'il est vrai qu'avant Christ, l'*Unique* est proprement caché dans la masse et participe seulement à la faute générale, qui n'est tout de même pas une faute véritable..., comment a-t-il jamais pu se faire que Christ vienne au monde ? » Il faut supposer qu'aux yeux de Dorner « Christ vint sauver le genre (*Slaegten*) » humain. Mais où se rencontre « un genre qui a une faute et dans lequel chaque *Unique* particulier (*Enkelt*) n'a aucune faute ²⁹¹ » ?

Müller ressort donc grandi des querelles qu'on lui cherche. C'est « un homme capable », même s'il n'a rien « d'un grand moraliste » ²⁹². Il a le mérite de rejeter les affirmations hégéli-

290. Richard Rothe (1799-1867), théologien, élève de Hegel et de Daub, publia en 1845 son *Éthique théologique*, dans laquelle il cherche à établir une « science » : le péché compris « objectivement » devient une étape « nécessaire » d'un vaste processus de « normalisation éthique de l'humanité. » Il s'ensuit qu'il n'est pas la conscience de la faute, ni la faute subjective, mais ses « conséquences. » Rothe confond « péché » et « corps du péché », conséquence du péché. (Cf. K. BARTH, *op. cit.*, p. 386 sqq).

291. Isaak, August Dorner (1809-1884), correspondant de Martensen, propose une conception spéculative du christianisme, indépendante de la subjectivité humaine, à la manière hégélienne. Dans *Écrits rassemblés* (1833), il critique « l'orientation réformée vers le salut de la personnalité » et affirme que Dieu veut être aimé par tous « dans l'humanité, qui n'est que notre moi élargi. » En 1841, dans un long mémoire sur *Le principe de notre Eglise d'après la relation intérieure mutuelle de son aspect matériel et de son aspect formel*, il déclare qu'il « ne doit pas y avoir d'acosmisme de la foi, c'est-à-dire de négation de l'objectivité chrétienne ».

292. *Pap.* 10 (2), A, 500 ; J. 3, p. 365 ; 1850. « (*En marge* : Julius Müller, Richard Rothe. Dorner. II^e partie de *La doctrine du péché* de J. Müller, p. 557...) » Kierkegaard retient la conclusion du premier volume de Müller : le péché n'est ni une « imperfection métaphysique », une faiblesse, ni « la matérialité », ni la sensualité... mais « un acte personnel », une « qualification de l'homme par la révélation divine qu'on ne saurait déduire de quoi que ce soit ».

nisantes de ses pairs. Il a parfaitement raison de soutenir que « le caractère inconcevable (*Ubegribelighed*) du péché » ne résulte pas de l'imperfection momentanée de notre savoir, « en sorte qu'on devrait, par conséquent, continuer à spéculer (*speculere*) avec des chances d'aboutir », mais que « le péché est justement l'inconcevable, l'impénétrable, l'énigme du monde, parce qu'il est la chose sans raison, l'interruption gratuite »²⁹³. Par malheur, il retombe dans l'erreur de Hegel en « déterminant le mal comme subjectivité abstraite, arbitraire, empiètement de l'*Unique* sur le général »²⁹⁴. Sa théorie dès lors dégénère en « spéculation ». Elle « ramène le péché originel (*peccatum originale*) à une chute intemporelle », précédant la vie de tous les hommes dans le temps. Mais elle ne résout pas ainsi la difficulté de faire entrer le péché et la faute dans le monde et en chaque homme. Elle ne vaine pas davantage celle qui l'attend ensuite, alors qu'il lui faut rendre compte de la décision du salut, qui, toute « éternelle » qu'elle soit, ne s'inscrit pas moins, comme le péché, dans la temporalité. Elle enferme, en effet, cette décision dans l'intemporel (*tidlæs*) « comme si l'homme, dans une espèce d'idéalité, avait parcouru sa vie tout entière hors du temps avant de la parcourir dans le temps. On peut très bien s'imaginer pareille chose — mais qu'est alors le christianisme »²⁹⁵ ? » Aux hésitations ou aux erreurs de Müller, Kierkegaard oppose sa résolution de maintenir à tout prix le « paradoxe », à savoir qu'« une décision éternelle se décide dans le temps ». Et il inclut sa protestation dans un dialogue animé : « Cela ne peut se concevoir (*begribes*), cela doit être cru, c'est-à-dire : c'est un paradoxe. Alors vient la spéculation. Elle dit : ' Si, je peux à la rigueur le concevoir..., je

293. *Pap.* 10 (2), A, 436 ; *J.* 3, p. 341 ; 1850. « (*En marge* : Julius Müller *La doctrine du péché*, 1^{re} partie, p. 457...) ».

294. *Pap.* 10 (2), A, 326 ; *J.* 3, p. 334 ; 1850 : « (*En marge* : Julius Müller « le péché », 1^{re} partie, p. 350...) » Au contraire, dans l'Ancien Testament, Bien et Mal ne sont jamais conçus de manière abstraite : on peut très souvent les remplacer par 'Bonheur' et 'Malheur'.

295. *Pap.* 10 (2), A, 501 ; *J.* 3, p. 367 ; 1850 : « (*En marge* : Julius Müller — Johannes Climacus) ». Dans le second tome de sa *Doctrine du péché*, Müller traite du principe de la possibilité du mal. Ne le trouvant pas dans la liberté humaine de se décider, il « franchit la région du temporel pour chercher le lieu de cette décision au-delà de la vie terrestre, dans la sphère de l'intemporalité. » Kierkegaard a exposé ce problème sous le pseudonyme de Climacus, dans les *Miettes philosophiques* et dans le *Post Scriptum* qui leur fait suite.

m' imagine une décision intemporelle précédant tout temps' — Vous voyez cela ! Mais, mon cher ami, le problème était une décision éternelle — *dans le temps*, objecte notre ironiste, non une décision éternelle hors de tout temps d'une manière intemporelle. Au fond, Kant avait plus de probité avec son mal radical : car il ne faisait jamais mine que cette théorie doive être une conception (*Begriben*) spéculative du problème chrétien²⁹⁶. »

Il faut donc s'en tenir au *Symbole des Apôtres*, qui fait de la rémission des péchés un article de foi. Qu'il soit entendu, une fois pour toutes, que « la généralité du péché ne peut être objet de savoir, mais seulement de foi » et qu'elle est « une communication de la Révélation²⁹⁷ ». Que le « péché originel » soit « faute » constitue le véritable paradoxe. Il assemble des catégories « qualitativement hétérogènes ». Hériter est une « catégorie de la nature », faute une « catégorie éthique de l'esprit (*Aand*) ». C'est pourquoi, « ici, il faut croire²⁹⁸ ». Mais on peut « vérifier d'une autre façon » encore le caractère inconcevable du péché. En effet, « par rapport au mal, la réalité est inférieure à la possibilité », contrairement à ce qui se passe d'habitude, car « le mal comme possibilité est mieux que comme réalité ». Or concevoir, c'est « dissoudre la réalité en possibilité ». Donc, lorsque « *in casu* la réalité est inférieure à la possibilité », il devient impossible de concevoir. C'est ce qui se produit dans le cas du mal : « le concevoir est impossible, parce que, dissous dans la possibilité, il n'est pas le mal. » Pour fortifier sa thèse, Kierkegaard se cherche des alliés. Il en trouve un en la personne de Daub, cité par Müller

296. *Ibid.* K. BARTH, *op. cit.*, étudie longuement la théorie du « mal radical », d'un mal qui a sa source dans la Raison, d'un « principe du mal dans la Raison. » Il montre combien Kant subit l'influence de la pensée paulinienne, telle que l'expose plus précisément l'*Épître aux Romains*, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 (p. 160). Il considère comme une « bizarrerie » la volonté manifestée par Kant d'établir un système de religion rationnelle (p. 166, p. 167). De son côté, J.L. BRUCH (*La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968) voit dans « la théorie du mal radical la position clé » de Kant (p. 247). Quant à Kierkegaard, il sait gré à F. Baader, qu'il a beaucoup pratiqué, de refuser la doctrine kantienne du mal radical (cf. *Pap.* 1, C, 27-33 ; 1834-1835 et 2, A, 33, 19 mars 1837 : *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, Stuttgart und Tübingen, 1828, ouvrage que Kierkegaard possédait). Cf. *Le concept d'angoisse* (S.V., t. 6, p. 151 ; O.C., t. 7, p. 161).

297. *Pap.* 10 (2), A, 483 ; J. 3, p. 360 ; 1850.

298. *Pap.* 10 (2), A, 481 ; J. 3, p. 360 ; 1850.

qui, dans son *Judas l'Isariote*, se dit « assez porté à ramener le mal sous une détermination spéciale du miracle ²⁹⁹ ». Il s'appuie surtout sur Saint Augustin, qui, choqué que l'on accorde à l'homme pécheur l'excuse de la faiblesse, de l'ignorance ou de la sensualité, « retourne » tout cela en répliquant que, bien loin de donner ainsi une « explication », on désigne le « châtement » du péché ³⁰⁰.

3. ABSURDITÉ

Le péché est inconcevable pour qui se trouve perdu en lui. Le péché originel, qui exige de poser ensemble deux affirmations contradictoires, s'avère « paradoxal ». La rémission des péchés, qui change en saints les pécheurs, échappe au savoir : elle est article de foi. La triple faillite de l'entendement, de la raison et de la connaissance atteste que le péché introduit dans le monde de l'absurde. *Det Absurde* : le choix du terme est révélateur. *Absurdus* dérive de *surdus*, qui se traduit à la fois par : sourd, « qui n'entend pas » ou « qui ne veut pas entendre », au propre comme au figuré, et par : sans sonorité, « sans retentissement ». Cette épithète signifie étymologiquement : « qui a un son faux », « qui ne convient pas », puis « insensé », « contraire à la raison ». Dès l'origine, l'absurde n'est donc rien d'autre que la « discordance » qui naît de la surdité. Quoi de surprenant, dès lors, si le « vacarme » du péché, qui nous rend sourds et mal sonnants, nous précipite dans un monde qui « détone » et auquel nous ne comprenons rien ?

Puisque l'absurde, contraire à la raison, viole les règles de la logique, on peut chercher à définir les couples de contradictions qui le constitue, comme Camus le fait dans *Le mythe de Sisyphe* ³⁰¹. Mais on peut aussi le confondre avec tout ce qui relève

299. *Pap.* 10 (2), A, 436 ; *J.* 3, p. 341 ; 1850 : « En marge : Julius Müller. *La Doctrine du péché*. I^{re} partie, p. 457... » Pour Daub, cf. *supra*.

300. *Pap.* 10 (4), A, 173 ; *J.* 4, p. 239 ; 1851 ; Augustin. Cf. BÖHRINGER, *op. cit.*, 1^{re} partie, 3^e chapitre, p. 408 : « Nous n'appelons pas seulement péché ce qui d'ordinaire, dans le sens le plus propre et le plus fort, s'appelle péché, c'est-à-dire une faute volontaire et consciente, mais nous appelons aussi péché tout ce qui est une conséquence nécessaire d'une telle faute et qui est ainsi son châtement. »

301. Pour Camus, l'absurde naît du « divorce » entre l'homme et le

de l'irrationnel, du déraisonnable, ou encore avec tout ce qui se trouve dépourvu de sens. Il convient donc de préciser ce que Kierkegaard entend lui-même par « absurde ». Il s'en explique dans un texte capital de 1850, qui renvoie à ce qu'il a développé, par exemple, dans le *Post Scriptum final* : « Tout absurde n'est pas l'absurde ou le paradoxe (*Paradoxet*)³⁰² ». Il entend manifestement par « absurde », le paradoxal, « ce qui est contraire à l'opinion commune ou à la vraisemblance ». C'est, selon lui, « le concept de l'in vraisemblable » qui « doit être développé : car c'est pure superficialité de penser que l'absurde n'est pas un concept (*et Begreb*) et que, dans l'absurde, toutes sortes d'*absurda* se trouvent également chez eux ». Avec vigueur, avec rigueur, Kierkegaard se défend de valoriser, au nom de l'absurde, l'exaltation irréfléchie, incohérente, d'un « illuminé » comme Adler, qui finit par dire n'importe quoi. « La mystique finit toujours, précise-t-il, par le rien pieux³⁰³. » Il reproche aux hommes de son temps de préférer « un *exalté* qui se dit lui-même l'idéal », un exalté « dont on peut faire parade » ou dont on peut se gausser, selon l'humeur, « à un homme qui, s'efforçant (*Straebende*) avec probité », peut devenir « l'inquiétude constante de son époque³⁰⁴ ». Il en veut à son frère Peter de le confondre lui-même, devant les assemblées ecclésiastiques officielles, avec ceux qui sont capables d'« extase immédiate », car ce n'est pas de cet « extatique »-là (*det Extatiske*) qu'a besoin un siècle dont « tout le malheur » consiste à s'en tenir à « l'intelligible » (*Fors-standighed*), à ce que peut comprendre l'entendement³⁰⁵.

L'absurde, le paradoxe est composé de telle manière que « la Raison (*Fornuftten*) ne peut d'aucune façon, par sa propre force, montrer que c'est un non-sens ». C'est seulement lorsqu'on écarte « la sphère tout entière » de « la foi » (*Troen*) que « la Raison

monde. Pour Kierkegaard, il surgit de l'abîme qui sépare de Dieu l'homme et son monde depuis la Chute.

302. *Pap.* 10 (2), A, 354 ; *J.* 3, p. 309 ; 1850.

303. *Pap.* 10 (2), A, 340 ; *J.* 3, p. 302 ; 1850 ; « Avec 'rien' commence le système, avec 'rien' finit toujours la mystique. Ce dernier est le rien pieux... » Kierkegaard possédait les ouvrages des grands mystiques : les dominicains allemands du xiv^e siècle, Maître Eckart, qu'il avait étudié avec Martensen, Jean Tauler, Henri Suso ; les piétistes comme Arndt, mais aussi Jacob Böhme et les quiétistes du xvii^e, comme Madame Guyon et Fénelon. Cf. *infra*.

304. *Pap.* 10 (2), A, 183 ; *J.* 3, p. 253 ; 1849.

305. *Pap.* 10 (2), A, 286 ; *J.* 3, p. 284 ; 1849.

devient présomptueuse et qu'elle conclut peut-être : *ergo* le paradoxe est un non-sens. Mais que vous importerait si, par rapport à autre chose, la classe des compétents était éteinte et si des incompetents se mettaient alors à trouver que ceci ou cela était du non-sens ? — Or la foi est la compétence par rapport au paradoxe. Elle croit au paradoxe ». Kierkegaard approuve par conséquent la thèse de Hugues de Saint-Victor, qu'il résume ainsi : « Dans les choses qui passent (*gaae over*) la Raison, la foi n'est certes pas proprement soutenue par quelque Raison, parce que la foi ³⁰⁶ ne saisit pas ce que la foi croit ; mais il y a bien ici aussi un quelque chose par quoi la Raison est déterminée (*bestemt*) ou se détermine (*bestemmes*) à tenir en honneur la foi, qu'elle n'est pourtant pas capable de concevoir (*at begribe* : saisir avec des concepts) pleinement (*fuldkommen*) ³⁰⁷ ».

Mais il faut maintenant se demander par quoi la Raison est déterminée à « tenir la foi en honneur ». Kierkegaard commence par observer qu'elle « s'approfondit dans les déterminations de concept (*Begrebsbestemmelser*) négatives du paradoxe » et que, si sa compétence lui permet de « connaître (*at Kjende*) négativement le paradoxe », elle ne s'étend pas plus loin ³⁰⁸. Or, le concept de l'absurde est précisément de « concevoir (*at begribe*) qu'il ne peut ni ne doit être conçu ». C'est là une « détermination de concept négative ». Mais elle est « tout aussi dialectique que n'importe quelle détermination de concept positive... C'est un signe (*Tegn*), une énigme (*Gaade*), une énigme de structure (*Sammensaetningen*) ». La Raison est en droit de dire : « je ne peux pas la résoudre, elle n'est pas à concevoir ». Mais il ne s'ensuit pas qu'il s'agit d'un « non-sens ». Rien n'interdit donc

306. Il faut sans doute lire, non pas : « la foi ne comprend pas », mais ; « la raison ne comprend pas », comme le suggèrent les éditeurs danois des *Papirer*.

307. *Pap.* 10 (2), A, 354 ; J. 3, p. 309 ; 1850. Cf. A. HELLFERICH : *Die christliche Mystik...*, Gotha, 1842 (tome I, p. 368) que Kierkegaard possédait. A l'Abbaye de Saint-Victor, fondée par un ami de Bernard de Clairvaux, au XII^e siècle, les chanoines de Saint-Augustin, Hugues (mort en 1142) et Richard (mort en 1133), insistent sur le rôle de la raison. Kierkegaard ne retient de leur doctrine que les « limites » qu'elle lui impose.

308. *Begrebsbestemmelser* ; littéralement : définitions, déterminations de concept.

à la Raison d'admettre l'existence de deux « sphères » séparées : la sienne et celle de la foi. Elle ne se renie pas en convenant que la foi la « surpasse », puisqu'il est évident qu'elle ne peut l'enfermer « pleinement » dans ses concepts. Elle procède à cette reconnaissance, elle se livre à cet aveu en posant des « déterminations négatives de concept », qui indiquent les bornes de son domaine propre. Kierkegaard ne mène pas son analyse dans l'intention de déconsidérer la Raison, comme pourraient le croire des « esprits superficiels ». Il s'inspire de l'exemple donné par Leibniz, qui distingue sereinement ce qui surpasse la Raison (*over Fornuften*) et ce qui est contre la Raison (*mod Fornuften*)³⁰⁹. Il se propose, non de renoncer à la Raison, mais d'en faire un bon usage. L'entendement (*Forstanden*) et la réflexion demeurent pour lui des dons de Dieu. « Que doit-on donc en faire, se demande-t-il, où les mettre, si on ne doit pas s'en servir ? Et si maintenant on s'en sert en crainte et tremblement, non pour en tirer profit soi-même, mais pour servir le vrai..., n'est-ce pas alors craindre Dieu et servir Dieu comme le peut un homme muni de réflexion, d'une autre manière que l'homme de l'immédiat, mais peut-être avec plus d'intériorité (*inderligere*)³¹⁰ ? » En vérité, tout homme est « responsable envers Dieu à la fois de l'emploi de son entendement et de la manière dont il l'emploie³¹¹ ». C'est l'abus de la Raison que Kierkegaard condamne. Comme Pascal, dont il se sait proche, il veut qu'on laisse (ou qu'on remette !) la Raison à sa vraie place : « Rien n'est si conforme à la Raison que ce désaveu de la Raison... » Il approuve Neander qui explique, dans un « très bon petit mémoire » que l'*Athenaeum* recueille en 1847, comment Cousin a « mal compris » Pascal en le croyant « sceptique » et en lui prêtant une « piété convulsive », sous prétexte qu'il « désespérait de trouver la vérité au moyen de la Raison³¹² ». Prenant le risque de se heurter lui-même à la même

309. Pap. 4, C, 29 (cf. *supra*).

310. Pap. 9, A, 22 ; J. 2, p. 298 ; 1848.

311. Pap. 10 (5), A, 95 ; J. 4, p. 415 ; 1853. Cf. Pap. 10 (5), A, 89 ; J. 4, p. 412 ; 1853 : « Un homme n'a qu'un rapport médiat à Dieu et, responsable envers Dieu, il a à se servir de sa Raison (*Forstand*) ; il doit en répondre aussi s'il ne s'en sert pas. » Ce qui condamne une fois de plus le rapport immédiat à Dieu désiré par les mystiques.

312. *Sur l'importance historique des Pensées : Über die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascals* (Berlin, 1847) ; *Athenaeum*. Pap. 10 (3), A, 609 ; J. 4, p. 165 ; 1850. Neander avait été, à Berlin, le professeur de Feuerbach.

incompréhension, il juge « ridicule », avec Pascal, que « la Raison (*Fornuften*) exige du cœur des preuves de ses premiers principes ». Elle a mieux à faire et son « ultime démarche » est de confesser qu'« il y a une foule de choses qui surpassent ses forces »³¹³. Si elle ne va pas jusque-là, « si la science (*Videnskab*) humaine ne veut pas reconnaître qu'il y a quelque chose qu'elle ne peut pas comprendre..., quelque chose dont, avec clarté, elle puisse comprendre qu'elle ne peut pas le comprendre (*forstaae*) : alors, tout est confusion³¹⁴ ». Au nom de la Raison, Kierkegaard raille donc le culte déraisonnable de la Raison dite « pure ». On n'a alors, écrit-il, qu'« un concept babillard (*sludder vorrent*) et présomptueux de la Raison humaine, surtout dans notre temps, où on ne pense jamais : un penseur, un homme raisonnable (*fornuftig*), mais : la Raison pure et choses semblables, qui n'existent pas du tout, puisque personne, bien sûr, qu'il soit professeur ou ce qu'on voudra, n'est la Raison pure. La Raison pure est un être fantastique (*Phantastisk*), qui se trouve chez lui aussi dans le fantastique sans limites, où il n'y a aucun concept négatif, mais où l'on conçoit tout comme la sorcière, qui finissait par dévorer ses propres entrailles ».

Voilà où conduit l'« erreur foncière de nier les concepts négatifs », alors que « les principes les plus hauts de toute pensée ou leur preuve sont, bien sûr, négatifs ». La Raison humaine a des « frontières » (*Graendse*) et c'est là que se situent les concepts négatifs. « Les engagements de frontière sont négatifs ; ils refoulent. » S'il en est ainsi, il n'est plus permis de méconnaître la nature et la fonction de l'absurde. C'est un concept négatif et il signale la « frontière » de la Raison, dont il « refoule » le domaine hors de « la sphère de la foi ». De manière générale, dans ces « engagements de frontière », tous les concepts négatifs, tels que l'invraisemblable, l'explicite, l'inconcevable ou l'incompréhensible, font figure de poteaux indicateurs. Ils sont les bornes frontières du paradoxe. Il ne s'agit donc même pas de dire, comme le fait la théologie négative, ce que Dieu n'est pas. La Raison n'est pas en mesure d'appliquer ses concepts à un « ordre » auquel elle n'a point accès. La tâche qui lui revient n'est pas « de concevoir le christianisme, mais de concevoir qu'on ne peut

313. Cf. *Pensées* : édit. Brunschvicg ; n° 276-268 et 267.

314. *Pap.* 8, A, 11 ; J. 2, p. 93 ; 1847.

pas le concevoir ³¹⁵ ». C'est, plus qu'un honneur, une consécration pour elle que de l'accomplir. On ne saurait mieux servir la « cause sacrée » de la foi. En effet, « la passion de Dieu repose dans l'absurde ; là où l'on voit ce signe, là se trouve Dieu ; c'est là qu'on entend sa voix (*Stemme*), en un certain sens, plus épouvantable que dans le tonnerre, car la distance de l'absurde est plus grande ; c'est là qu'on entend sa voix adressée aux hommes : Voyez, vous, pécheurs, voyez, c'est ici que je suis, voyez, c'est l'absurde ³¹⁶ ! ».

L'absurde est un concept « dialectique ». Si, d'un côté il « refoule » la Raison, de l'autre il développe un contenu positif qui n'est accessible qu'à la foi : le paradoxe, « l'invraisemblable ». La foi, *pistis*, dans le grec classique, n'est que « la conviction (*Overbeviisning*) qui se rapporte au vraisemblable ». Mais le christianisme, qui « renverse toujours sens dessus dessous les concepts de l'homme naturel et en tire le contraire », ne craint pas de se servir de ce terme pour désigner « l'invraisemblable (*Usandsynlige*) », le paradoxe ³¹⁷. Et qu'est-ce que le paradoxe chrétien ? Kant ne le comprend pas mieux, en fin de compte, que les autres philosophes. « Sa théorie du mal radical » n'a qu'un seul défaut, celui de « ne pas déterminer fermement et justement que l'inexplicable (*det Uforklarlige*) est une catégorie (*Kategori*), que le paradoxe est une catégorie ». C'est là pourtant le point essentiel. En effet, « le paradoxe n'est pas une concession, mais une détermination (*Bestemmelse*) ontologique qui exprime le rapport entre un esprit (*Aand*) existant (*existerende*), connaissant pleinement (*erkjendende*) et la vérité éternelle ³¹⁸ ». D'où son ambiguïté. Il peut être pris en mauvaise part. Il désigne alors ce qui est « étrange ». Chez Plutarque, il caractérise les « propositions surprenantes », qui, dans la doctrine stoïcienne, « heurtent l'opinion commune ». Mais il peut aussi être pris en bonne part.

315. *Pap.* 9, A, 268 ; *J.* 2, p. 309 ; 1848.

316. *Pap.* 11 (1), A, 268 ; 1854. Il s'agit d'une voix (*Stemme*, et non *Ræst*) qui a perdu son éclat, puisqu'elle résonne dans le monde de l'absurde.

317. Toujours *Pap.* 10 (2), A, 354 ; *J.* 3, p. 309 ; 1850. Cf. *supra*, sur la « rhétorique chrétienne » et *Pap.* 10 (4), A, 635 ; *J.* 4, p. 359 ; 1852.

318. *Pap.* 8 (1), A, 11 ; *J.* 2, p. 93 ; 1847. Cf. *La religion dans les limites de la Raison* (éd. de 1838, Leipzig, p. 19 sqq). Kierkegaard juge la position de Kant « trop intellectuelle », « mythique ». Cf. *Le concept d'ironie* (*S.V.*, t. 1, p. 151).

Il signifie alors « ce qui est extra-ordinaire, merveilleux », quasi miraculeux ³¹⁹. C'est en ce second sens que Kierkegaard l'entend, quand il note, dès 1838, sous l'influence probable d'Hamann, que le paradoxe est « le *pathos* propre de la vie intellectuelle (*intellektuelle*) ». De même que, ajoute-t-il, les « grandes âmes » sont seules « destinées aux passions », de même seules, les « grandes pensées » le sont « à ce que j'appelle paradoxes ». Cependant il ne saisit pas encore clairement la nature des paradoxes. Il se contente de les assimiler à de « grandioses pensées nées avant terme ³²⁰ ». Au cours des années qui suivent, cette interprétation se modifie sensiblement. Le paradoxe apparaît, de plus en plus, comme « la croix de l'entendement (*Forstand*) ³²¹ ». « Détermination ontologique » et non conceptuelle, il se réfère au domaine réservé que la Raison ne contrôle jamais, où se produit la rencontre de l'homme spirituel et de l'Existant, et où il est enfin permis de parler de « connaissance pleine » ou de re-connaissance de la « vérité éternelle ». Il demeure donc « constamment lié au fait d'être la vérité telle qu'elle est pour Dieu ». Il requiert, du même coup, l'usage d'une « mesure et d'un étalon (*Maal og Maalestok*) surhumains » et il renvoie au « seul rapport possible : celui de la foi » ³²².

Etablis par le péché dans le monde de l'absurde, où « le signe du religieux est toujours une première détermination négative », de Dieu nous avons tout à apprendre ³²³. Non que le péché porte atteinte à une soi-disant nature humaine, qui se trouverait, par lui, amputée de sa volonté, de son cœur ou de sa Raison. Il ne nous corrompt que parce qu'il fausse notre *relation* avec Dieu. « Déchéance » et « infirmité » sont les effets de la perturbation qui lui est due ³²⁴. Les préfixes *ab* et *para*, dans absurde et para-

319. Chez les auteurs décadents, *paradoxopoiein* signifie « faire des choses incroyables ou merveilleuses, des miracles ».

320. *Pap.* 2, A, 755 ; 1838. Cf. *Pap.* 1, A, 237 ; 12 septembre 1836, sur les limites de la Raison selon Hamann, qui établit « un parallèle entre la loi de Moïse et la Raison » et déclare que vaut pour la foi la formule : « *incredible sed verum* ».

321. *Pap.* 6, B, 40 ; p. 129 ; 1845. Cf. *Pap.* 4, A, 213 ; 1843 : le paradoxe, « passion de la pensée ».

322. *Pap.* 10 (2), A, 481 ; *J.* 3, p. 360 ; 1850.

323. *Pap.* 10 (3), A, 63 ; *J.* 4, p. 29 ; 1850.

324. *Pap.* 11 (1), A, 209 ; *J.* 5, p. 85 ; 1854 : « Ceci est l'opinion du christianisme : l'homme est un esprit (*Aand*) déchu (*falden*) ». Cf. *Le concept d'angoisse* (*S.V.* et 6, p. 151 ; *O.C.*, t. 7, p. 162). Kierkegaard

doxe, désignent, comme il se doit, une séparation par déviation. Au livre de la Genèse, le récit de la Chute relate le gauchissement qui s'est produit dans l'histoire de l'humanité et qui s'y perpétue. Dans ses « discours édifiants » de 1843, Kierkegaard, évoquant le Paradis perdu, décrit la relation que le Créateur avait instaurée avec sa créature préférée. Elle était concrète et harmonieuse. La Parole retentissait avec autorité. L'homme, de tout son être, l'écoutait. Et il lui obéissait. Il accueillait au cœur de son existence la Parole de vie. Il ne vivait que d'elle³²⁵. Il était à l'unisson de ses sonorités, entrant en résonance avec elle. Cette relation sonore consacrait l'unité d'un accord parfait. Elle était relation d'amour. Retrouvant en lui-même le son fondamental de la Parole divine, la reconnaissant, la « reprenant », l'homme connaissait Dieu. Toute son existence respirait la béatitude : parler, écouter et connaître. Pour Dieu, enfin, « être homme était une idéalité qu'à présent nous soupçonnons à peine ». Il faudrait pourtant s'y référer, en connaissance de cause, pour mesurer la « dégradation » (*Degradation*) que la première faute entraîna³²⁶. Affligé de surdité, l'homme cessa d'entendre — de comprendre — la Parole. Avec la question : « Dieu a-t-il réellement dit ? » surgit le doute. Ne reconnaissant plus la Parole, l'homme ne se reconnaît plus, ne s'y reconnaît plus. Coupé de la source sonore, devenu malsonnant, il pénètre dans l'univers de l'absurde. Il s'y sent désorienté, seul avec lui-même. Le dérèglement de la relation initiale affecte toute la communication de l'homme avec Dieu. La relation d'obéissance se gauchit en relation de rivalité, la relation d'amour souffre du repliement sur soi. Dans « ce monde pécheur, tout est égoïsme », constate tristement Kierkegaard, aux derniers jours de sa vie³²⁷. A la Chute a commencé proprement « l'histoire de la temporalité, qui est constante répétition (*Repeteren*) de la même faute » : aller contre Dieu, au lieu de l'aimer et de le servir³²⁸.

parle de « l'altération » que la « Création a subi du fait du péché », comme on parle de l'altération des monnaies.

325. *Hâte-toi d'écouter* ; premier et surtout deuxième discours. Cf. *Pap.* 10 (2), A, 119 ; *J.* 3, p. 232 ; 1489 : Il faut « avoir de l'oreille » (*Gehør*), au sens musical du terme, pour entendre « l'autorité divine », résonnant dans cette « obéissance sans condition (*Lydighed* : sonorité et obéissance) » qu'est l'écoute de la Parole.

326. *Pap.* 11 (2), A, 201 ; *J.* 5, p. 280 ; 1854.

327. *Pap.* 11 (2), A, 434 ; *J.* 5, p. 358 ; 22 septembre 1855.

328. *Pap.* 11 (2), A, 154 ; *J.* 5, p. 261 ; 1854. La répétition dont il est question ici n'est pas la *reprise* (*Gjentagelse*), mais la reproduction méca-

Par la Chute, l'homme n'a donc pas perdu sa capacité d'aimer. Il l'a détournée de sa finalité en s'aimant lui-même. Il n'a pas perdu non plus l'usage de la Raison ou de l'entendement. Mais il l'a corrompu en cessant d'y associer le don de l'amour. Dans la connaissance intellectuelle, il s'érige en sujet devant un objet situé devant lui et hors de lui, distinct et distant, qu'il pose en s'y opposant et qu'il prétend maîtriser en jetant sur lui le filet de ses concepts. Le savoir qu'il acquiert ainsi, de haute lutte, s'exprime en termes de violence. L'intelligence se fait ruse³²⁹. Quel espoir de jamais connaître Dieu de cette manière ? L'homme a rompu avec la vraie et « pleine » connaissance, fruit de l'amour qui est « re-connaissance », dans tous les sens du terme : « reprise » du son fondamental donné, re-découverte, au sein d'une existence qu'elle fait vibrer, de la « vérité éternelle ». Devenu étranger à l'amour, l'effort de connaissance sert désormais le Mal, le Malin. « L'homme mangea du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal... » Ainsi s'accomplit la rupture avec Dieu. L'homme, qui n'avait vécu jusqu'ici que du bien, sait que son contraire existe et il s'y voue. « Le grand savoir (*Laerdom*) ne vient-il pas du mal ? » demande Kierkegaard, sans douter de la réponse. « N'est-ce pas une invention de nous autres, hommes, parce que nous n'avons pas envie de comprendre (*at forstaa*) ce qui est facile à comprendre... ? C'est pour esquiver de faire la volonté de Dieu que nous l'avons inventé³³⁰. » La relation auditive, qui était la droite relation de l'homme et de son Créateur, laisse place à la relation conceptuelle et abstraite. La vue triomphe de l'ouïe. La Raison ne livre plus, comme Paul l'enseigne, que des reflets déformés du réel au miroir de la pensée spéculative³³¹. Semblable à un bateau qui s'enlise sans pouvoir se redresser, notre « génération (*Slaegten*) », notre humanité « tout entière, s'envase dans l'entendement (*Forstand*)..., avec ce contentement de soi, cette présomption qui suit toujours l'entendement et le péché de l'entendement. O péchés du cœur, des passions, combien êtes-vous beaucoup plus proches du salut que le péché de l'entendement ! » Au plus rusé des péchés, il ne reste plus à opposer, par un acte

nique dont Freud assure qu'elle est une manifestation de l'« instinct de mort ».

329. Cf. *Hâte-toi d'écouter* ; deuxième discours.

330. *Pap.* 11 (2), A, 376 ; *J.* 5, p. 338 ; 1854-5.

331. Cf. 1 *Co.*, 13, 12.

de foi, que cette assurance : « au-delà de l'entendement se trouve l'enthousiasme ³³² ! »

Le péché n'est donc pas « un fait extérieur », tombé du ciel ³³³. Il réside dans le mouvement dont l'homme prend l'initiative pour s'éloigner de Dieu, se détourner de lui et se mettre hors de portée de sa voix. L'homme en-soi n'est pas mauvais, car tout ce que Dieu a fait est « très bon ». Mais il est *mal tourné*. Les « déterminations négatives » de la Raison jalonnent les frontières d'un monde à l'envers, celui de l'égoïsme et du savoir. Les métaphores du péché suggèrent l'existence d'un espace pervers : tomber, s'écarter, tordre, gauchir, dévier, détourner. Au contraire et par voie de conséquence, le christianisme se charge de « renverser sens dessus dessous (*op og ned*) les concepts de l'homme naturel » et d'« en tirer le contraire » ³³⁴. Il n'y a qu'un moyen de remettre le monde à l'endroit, c'est de le mettre... à l'envers par rapport à la position déjà retournée qu'il occupe ³³⁵. Ainsi « tout dans le religieux est à l'envers (*omvendt*) » ; « le divin est *omvendt* » ; « dans l'Esprit (*Aand*) tout est *omvendt* » ; « avec l'Eternité, le rapport est *omvendt* » ³³⁶. Tant il est vrai que la temporalité et l'éternité s'opposent l'une à l'autre ³³⁷. A la *loi souveraine du contraire* la foi elle-même ne se soustrait pas... bien au contraire. Kierkegaard énumère, jusqu'au vertige, les manières qu'elle a de s'y plier. « Chrétienement, tout est *omvendt* des choses directement humaines », car « ce qui est chrétien, c'est toujours l'inverse (*Omvendthed*) » ³³⁸. Ou bien : « Le chrétien se trouve toujours dans une dialectique inverse (*omvendt Dialektik*) » ³³⁹. Ou encore : « Le christianisme tout entier se trouve ainsi de l'autre côté, le contraire (*Motsaetningen*) de ce qui n'est qu'humain... Toujours le contraire, toujours de l'autre côté ³⁴⁰. » Ou, plus que jamais : on connaîtra le divin « à ceci que presque toutes les

332. *Pap.* 10 (4), A, 550 ; *J.* 4, p. 334 ; 1852.

333. *Pap.* 8 (1), A, 662 ; *J.* 2, p. 231 ; 1848.

334. Cf. *Pap.* 10 (2), A, 354 ; *J.* 3, p. 309 ; 1850 ; déjà cité.

335. *Pap.* 10 (5), A, 88 ; *J.* 4, p. 409 ; 1853.

336. *Pap.* 10 (3), 313 ; *J.* 4, p. 96 ; 1850 et 10 (3), A, 597 ; *J.* 4, p. 163 ; 1850 ; 11 (2), A, 90 ; *J.* 5, p. 227 ; 1854 et 11 (1), A, 227 ; *J.* 5, p. 94 ; 1854.

337. *Pap.* 10 (3), A, 390 ; *J.* 4, p. 113 ; 1850.

338. *Pap.* 11 (2), A, 213 ; *J.* 5, p. 286 ; 1854 et *Pap.* 10 (3), A, 428 ; *J.* 4, p. 125 ; 1850.

339. *Pap.* 10 (2), A, 549 ; *J.* 3, p. 386 ; 1850.

340. *Pap.* 10 (4), A, 460 ; *J.* 4, p. 304 ; 1852.

répliques donnent un écho à l'envers ³⁴¹ ». Ou enfin, dans le registre privilégié de la sonorité : « il faut une génialité heureuse et une oreille (*Gehær*) infinie pour que tous les phénomènes démoniaques, compris inversement (*omvendt*), confessent eux-mêmes constamment ce dont ils ont besoin et pour, sur un tel terrain, saisir (*at gribe*) droitement ³⁴². » Le monde du péché dans lequel la Chute a précipité l'homme cul par-dessus tête apparaît, dans une perspective redevenue correcte, comme un monde perverti par inversion, qui ne saurait renvoyer l'écho de la Parole autrement qu'à sa triste manière. Et pourtant c'est ce monde-là qui est *sauvé* : « Ce qui est tortueux sera redressé... Et toute chair verra le salut de Dieu ³⁴³. »

Comment retrouver la juste sonorité, celle qui donne un écho « à l'endroit » et rend « un son d'Eternité » ? Comment redresser une relation forcée dans le pire sens, le contraire ? Comment redevenir un homme *bien tourné* ? Comment refaire, en sens inverse, le mouvement qui a détourné de Dieu ? Comment espérer la *conversion* bien nommée ? Comment, sinon en cessant d'être sourd, reprendre l'écoute oubliée et retrouver le chemin de la « connaissance parfaite » par l'amour, le chemin du salut ? Kierkegaard appuie sa réponse sur une nouvelle consultation de Pascal : « La parfaite connaissance (*Erkjendelsen*) du divin va à l'inverse (*omvendt*) de la parfaite connaissance de l'humain : l'humain, on doit d'abord le connaître parfaitement, puis l'aimer ; le divin, on doit d'abord l'aimer, puis le connaître. L'opinion de Pascal est ici que la parfaite connaissance du divin est proprement un changement (*Forvandling*) de la personnalité : on doit devenir un autre homme par la parfaite connaissance du divin. » Il faut donc opérer une « conversion éthique et religieuse », dans une relation « existentielle » avec Dieu, en prenant le contre-pied de ce que font les « spéculants » à « l'esprit léger » ³⁴⁴. L'essentiel est de se pénétrer de cette vérité supérieure qu'« aimer et connaître (*Kjende*) sont essentiellement synonymes » (ils le sont de fait en hébreu) et de se répéter la parole du Christ : « Celui qui m'aime, je me révélerai pour lui. » Telle est la règle, en effet :

341. *Pap.* 10 (4), A, 514 ; *J.* 4, p. 319 ; 1852 : « Une histoire de souffrance. »

342. *Pap.* 10 (2), A, 401 ; *J.* 3, p. 325 ; 1850. *Gehær* est un terme exclusivement musical.

343. *Lu.* 3, 5-6 (Luc cite Esaïe).

344. *Pap.* 10 (3) A, 609 ; 1850.

« ce qu'on aime se révèle à vous. A qui l'aime, la vérité se révèle, etc. Le rapport est que celui qui reçoit est celui qui aime. Ainsi l'aimé devient ce qui lui est révélé, car il est transformé lui-même à la ressemblance de l'aimé. Devenir soi-même ce qu'on comprend (*forstaaer*) est la seule et unique façon fondamentale de comprendre ; on ne comprend que dans la mesure où l'on devient soi-même l'aimé ³⁴⁵. » L'amour, ainsi vécu, se montre capable de restaurer, par transformation intime, tout ce que le péché a ruiné. C'est pourquoi « il couvre une multitude de péchés ³⁴⁶ ». La femme de l'Evangile à laquelle « ses nombreux péchés furent pardonnés avait beaucoup aimé ³⁴⁷ ». Pour aimer à ce point et, du même coup, connaître droitement, il faut rien moins que l'« enthousiasme », c'est-à-dire la foi. Seule, elle permettra d'écouter, d'obéir à nouveau. Le vrai péché consiste à ne pas croire. Kierkegaard le définit en s'inspirant de l'enseignement de Christ lui-même : « le Saint-Esprit doit convaincre le monde du péché de n'avoir pas cru », et de celui de Paul : « tout ce qui n'est pas de la foi est péché » ³⁴⁸. Il ne saurait mieux dire.

345. *Pap.* 9, A, 438 ; *J.* 2, p. 377 ; 1848. Cf. *J.* 14, 2. Le paradigme du verbe « connaître » est *yâda*.

346. Cf. *Pap.* 4, B, 149 ; 1843. Thème de plusieurs *Discours édifiants*.

347. *Pap.* 3, A, 138 ; *J.* 1, p. 230 ; 1841. Cf. *Lc* 7, 47. Thème de méditation de Hegel dans les *Ecrits de Jeunesse*.

348. *Pap.* 10 (1), A, 384 ; *J.* 3, p. 118 ; Cf. *J.* 16, 8 ; et *Pap.* 10 (1), A, 302 ; *J.* 3, p. 119. Cf. *Ro.* 14, 23 (verset favori de Luther).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA PAROLE SALVATRICE : A L'ÉCOUTE DU FILS

Le « vacarme » du péché nous précipite dans le monde de l'absurde. Affligés de surdité, nous avons perdu la possibilité d'entrer, de nous-mêmes, en communication avec le Père. Il nous faut un Sauveur pour redresser ce qui a été tordu et nous faire écouter de nouveau la voix du Créateur. Puisqu'il s'agit de restaurer une communication verbale, il n'est qu'un seul « medium » : la Parole, c'est-à-dire Christ. Le Sauveur n'est rien moins que Dieu lui-même, Dieu en personne, qui descend dans notre humanité, en Christ, « parole faite chair », afin de venir nous chercher, au fond de notre ignominie. En Christ, « vrai homme et vrai Dieu », nous sommes réconciliés ¹, mais d'une manière incompréhensible, qui « dépasse tout ce que nous (imaginons) et pensons » ². En Christ, Dieu se communique de nouveau à nous, mais dans et par la foi.

1. Cf. le *Symbole de Nicée* et *Ro.* 5, 11.

2. Cf. *Ep.* 3, 20.

1. « LA CONTEMPORANÉITÉ »

Désormais, toute rencontre avec Dieu le Père suppose une rencontre avec Christ, le Fils. Mais comment rencontrer Christ sans devenir son contemporain ?

1. LE « RADOTAGE HISTORIQUE »

Dieu s'est incarné dans « le Fils de l'homme ». Pour communiquer avec lui, il faut commencer par partager l'histoire de l'homme Jésus, qui a parlé et agi en un point donné de l'espace et du temps. Ce sont les récits évangéliques qui peuvent nous transporter en Judée, au début de notre ère, si nous parvenons à les revivre comme des épisodes de notre propre existence.

À l'évidence ce travail requiert l'acquisition d'un « savoir (*Viden*) » historique ³. « L'historique (*det Historisk*) est ici le récit (*Fortaellingen* : narration) concernant Jésus-Christ » ⁴. Au cours du XIX^e siècle, qui fut le Grand Siècle de l'histoire, les *Vies de Jésus* se multiplièrent, sous le prétexte qu'il fallait rendre plus précis, voire plus certain, ce savoir. Théologiens et philosophes examinèrent à l'envi la véracité du Nouveau Testament, en utilisant les techniques de la science « moderne ». Les « jeunes hégéliens de gauche », sous l'impulsion de D.F. Strauss, prêtèrent à Hegel le projet d'une critique historique des Évangiles et se mirent en devoir de l'exécuter de la manière la plus radicale, en l'étendant à toute la Bible. L'école de Tübingen fit ici merveille ⁵. Le « positivisme scientifique » de Strauss, révélé par la célèbre *Vie de Jésus* (1835), avant d'être codifié, beaucoup plus tard, dans *l'Ancienne Foi et la Nouvelle* (1872), fit l'effet d'une « étincelle dans un tonneau de poudre ». Bruno Bauer, représentant du criticisme intégral, inaugura sa carrière littéraire en publiant un commentaire de la *Vie de Jésus*. On a pu dire que sa critique

3. Cf. *Pap.*, 8 (2), B, 82 (13) ; 1847.

4. *Pap.*, 10 (2), A, 406 ; J., 3, p. 326 ; 1850.

5. Karl Löwith, *op. cit.* (p. 395, note 3) souligne, après Th. Ziegler, que « la radicalisation à laquelle Strauss soumet l'opinion hégélienne sur la vérité historique des évangiles serait aujourd'hui plus justifiée encore, maintenant que nous connaissons les œuvres théologiques de jeunesse de Hegel », dont une *Vie de Jésus* (1795-1796).

de l'évangile de Jean (1840) ou des synoptiques (1841-42) valait « une douzaine de bonnes Vies de Jésus » et qu'elle offrait « le répertoire le plus complet et le plus génial » des questions que posent l'existence, l'enseignement et l'action du Nazaréen. De Wette imita Bauer. Neander rédigea, à son tour, une *Vie de Jésus-Christ*⁶. En France, sensiblement plus tard (1863), parut la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan.

En quoi consistait donc le travail exemplaire de Strauss ? L'*Introduction* de la *Vie de Jésus* cite les *Fragments* soi-disant découverts dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, et dont Lessing avait amorcé la publication en 1774. Ils esquissent une critique de l'Ancien Testament et une interprétation du Nouveau, selon laquelle Jésus aurait accompli sa mission « sur un plan politique⁷ ». « Christ n'aurait eu que des buts terrestres, commente Kierkegaard, et, quand la triste issue de sa vie et sa mort eut appris aux Apôtres que tout était perdu, ceux-ci auraient poétisé

6. Cf. la préface à la troisième édition (1838) de la *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, par David Frédéric STRAUSS, trad. française d'E. Littré ; Paris, 1839 ; t. 1, p. VI. Kierkegaard avait découvert Strauss grâce à l'ouvrage de Julius SCHALLER, *Der historische Christus...* (*Pap.*, 2, C, 55 ; 13 août 1838) et il suivait les publications de B. Bauer (cf. *supra*). Neander et W.L. de Wette furent, avec Schleiermacher, les fondateurs de la faculté de théologie de Berlin. Ancien élève de Herder, de Wette se consacra à la philologie afin de mieux accomplir son œuvre de théologien-historien. Cf. *Pap.*, 2, A, 465 ; 3 juillet 1839 : Kierkegaard possède et utilise la traduction danoise de l'ouvrage de DE WETTE, *Manuel de morale chrétienne*, établie par C.E. Scharling (Copenhague, 1835). De Wette appliqua le premier le concept de mythe, défini par Strauss, à l'étude de l'Ancien Testament.

7. STRAUSS, *op. cit.* G.E. Lessing (1729-1781) publia, de 1774 à 1778, et sous le couvert de l'anonymat, une série de « fragments » extraits, selon lui, des réserves de la bibliothèque qu'il administrait. Il s'agissait de l'*Apologie ou Défense à l'usage des adorateurs rationnels de Dieu*, composée en 1767 par H.S. REIMARUS (1694-1768). La nécessité et la possibilité de la révélation biblique y étaient contestées dans la perspective d'une religion purement naturelle. Kierkegaard se montre très sévère, dans les *Papier* de 1849, pour cette publication. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 379-380-401, à propos du para. 24 *in fine*, sur « le but de Jésus et de ses disciples » ; 411, para. 30, sur « le royaume des cieux que les Juifs comprenaient comme un royaume terrestre » ; 417 : les fragments sont « insensés » ; 465, contre l'anonymat de Lessing, etc. Cf. aussi l'étude de J. COLETTE, « Kierkegaard et Lessing », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (t. XLIV, 1960, pp. 3 à 39), qui reconstitue avec soin l'ensemble des rapports de Kierkegaard et de Lessing.

(*digtede*) à son propos... comme si sa première pensée avait été de vouloir souffrir⁸. » Strauss s'inspire aussi du *Commentaire sur les évangiles* de Paulus, édité à partir de 1800. Il en retient ce précepte que « le premier devoir de celui qui approfondit l'histoire biblique (est) de discerner ce qui, dans cette histoire, est fait, et ce qui est jugement⁹ ». Il se propose, lui-même, de distinguer dans le Nouveau Testament ce qui appartient à la « réalité historique », le fait, et ce qui relève du « mythe », défini comme « fiction », docile à la « direction intellectuelle d'une certaine société »¹⁰. Autant dire que « la science (*Videnskaben*) veut faire du christianisme une mythologie » afin de le rejeter hors du champ du certain et de l'abolir¹¹. Dans la chrétienté, ajoute Kierkegaard, on tourne la difficulté du blasphème en déclarant que « le Christ mythique fut un produit du temps de l'enfance », où régnait l'imaginaire. « Charmant ! C'est juste l'inverse ! D'abord vient le Christ historique. Puis, longtemps après, le mythique — une invention de l'entendement, qui le met sur le compte de ce temps de l'enfance, faisant comme s'il avait à présent la tâche d'*expliquer* ce mythe — ce mythe qui a été créé (*digtet*) par lui-même¹² ! » L'entendement joue donc une véritable comédie. Il commence par transformer arbitrairement le christianisme en un savoir. Il le communique alors, comme tout savoir, « grâce au *medium* de l'imagination¹³ ». Après quoi, il l'attribue à « l'âge de l'enfance ». En fait, il ne se soucie d'« expliquer » d'où vient et ce qu'est le « mythe » que pour le déconsidérer et lui substituer une rigoureuse science historique. Il faut convenir que le tour est bien joué. Si bien joué

8. *Pap.*, 11 (1), A, 482 ; *J.* 5, p. 160 ; 1854 : « Rien de plus erroné que la conception inventée par les *Fragments*. »

9. STRAUSS, *op. cit.*, p. 30. H.E.G. Paulus, professeur de théologie à Heidelberg, était « rationaliste. »

10. *Ibid.*, pp. 38, 94 et 107.

11. *Pap.*, 10 (2), A, 455 ; *J.* 3, p. 349 ; 1850. Cf. les *Miettes philosophiques* (S.V., t. 6, p. 36 ; O.C., t. 7, p. 33) : le christianisme serait un « poème... forgé par l'humanité tout entière ». Kierkegaard songe sans doute aussi à *L'essence du christianisme* de FEUERBACH, dont il possédait la seconde édition (Leipzig, 1843) et qu'il lisait en écrivant les *Miettes*.

12. *Pap.*, 9, A, 160 ; *J.* 2, p. 278 ; 1848. *At digte* a le sens de *poiein*. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 367 ; *J.* 5, p. 135 ; 1854 : « L'humanité, de nos jours... se rapporte au christianisme comme l'entendement (*Førstand*), dans son dédain, aux fantasmes de l'imagination... »

13. *Pap.*, 8 (2), B, 85 (14) ; 1847. *Dialectique de la communication*.

que les protestations de Kierkegaard n'en ont pas, semble-t-il, interrompu le succès. La « scientificité théologique » du xx^e siècle est, en effet, la digne héritière de celle du xix^e. Elle continue de faire un tri dans les textes évangéliques, séparant le bon grain historique de l'ivraie mythique. Comme Strauss, Bultmann s'épuise à dégager un « noyau de réalité historique », un « résidu » et à isoler un « kérygme » pur caché sous les voiles du mythe ¹⁴.

La Parole de Dieu n'est donc plus le critère de vérité et de certitude. Il est fourni par l'histoire et par l'entendement humain dont elle est le produit. « Tout ce qui concerne l'histoire du christianisme, etc., est (donc) sornettes et radotage (*Sludder og Vrævl*)... pour détrôner le christianisme comme puissance absolue... Hélas ! ce n'est plus la Parole de Dieu qui détermine inconditionnellement ce qu'est le christianisme. Non ! C'est l'homme péroreur (*Tallet*) ¹⁵ ! » Que l'on songe, en effet, aux « caractères » qui permettent de reconnaître qu'un récit n'est pas historique. Il ne l'est pas, lit-on dans la *Vie de Jésus*, « quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements », qu'il s'agisse de « l'ordre » physique ou psychologique, ou bien quand « les relations contiennent des contradictions ¹⁶ ». La seule autorité reconnue par Strauss et ses disciples appartient désormais à une certaine conception de l'ordre rationnel, dont l'histoire devient la servante. Nietzsche ne s'y trompera pas. Dans ses *Intempestives*, il s'en prendra au vieux savant « inoffensif » pour atteindre, à travers son « historicisme », tout le rationalisme de la culture germanique et européenne ¹⁷.

Kierkegaard découvre le complot historiciste au moment même où il se trame. C'est qu'il dispose d'une remarquable information. Il n'ignore, en effet, d'après le témoignage des *Papirer*, ni les

14. *Ibid.*, p. 52, p. 56 *ter*, p. 112. Cf. la discussion entre K. JASPERS et R. BULTMANN à propos de la « démythologisation », in *Mythe et Nouveau Testament (Etudes théologiques et religieuses, 1954)*.

15. *Pap.*, 11 (1), A, 353 ; 1854 et *Pap.*, 11 (3), B, 150 (20) ; 1855. *Tallet* pris dans un sens péjoratif. Encore une fois, les hommes prennent la place du Dieu émetteur.

16. STRAUSS, *op. cit.*, pp. 109 et 110.

17. NIETZSCHE, *Considérations intempestives* : I, « David Strauss » ; II, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » (1873-1874).

lectures, ni les travaux de Strauss¹⁸. On s'imagine parfois qu'il condamne l'histoire sans autre forme de procès, alors qu'il se contente de désigner la place qui lui revient. Nouvelle bévue d'une interprétation fondée sur les seules œuvres pseudonymes, dans lesquelles il n'expose pas sa pensée propre¹⁹. Dans les *Papirer*, où il parle en son nom, Kierkegaard affirme avec force que « l'éducation religieuse (chrétienne) doit d'abord communiquer un savoir (*Viden*) », qui lui confère une certaine objectivité, puisqu'« ici est un moment de savoir et, pour autant, un objet »²⁰. Voilà qui évite au « religieux » de tomber dans un excès de subjectivisme, en baptisant « révélation » la première extase venue. Les réflexions suscitées par le « cas » Adler, tout au long de l'année 1846, écartent définitivement le péril²¹. Mais

18. Cf. l'article de KIERKEGAARD, « Confession ouverte », paru dans *Faedrelandet* (12 juin 1842, n° 904), à propos d'un compte rendu du *Concept d'ironie*, dans lequel A.F. BECK, disciple danois de Strauss (*Le concept de mythe, ou la forme de l'esprit religieux*, Copenhague, 1842), rangeait Kierkegaard parmi les hégéliens de gauche !

19. Cf. l'article de M. CASALIS, « L'Histoire selon Kierkegaard », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1968, n° 1 : Kierkegaard défendrait une « conception subjectiviste de la religion... et de la foi » (pp. 5-8) ; il abolirait « l'extériorité et la rationalité » (p. 30) ; on aurait besoin de Hegel pour rétablir l'équilibre.

20. *Pap.*, 8 (2), B, 82 (13) : texte de 1847 sur la communication.

21. *Pap.*, 8 (2), B, 85 (29). Si l'on oublie le « moment de savoir » que Kierkegaard distingue en 1847, à la suite de son analyse du « cas Adler » (1846), on perd de vue un des deux aspects de l'acte de foi : le « moment de l'exégèse » ou étape objective de la foi, en ne retenant que le « moment existentiel » de l'appropriation, comme dit P. Ricœur ; ou encore on écarte la *fides quae creditur* en ne retenant que la *fides qua creditur*, selon l'expression de Luther reprise par Karl Barth. La méconnaissance de la dialectique duelle qui fait osciller la pensée de Kierkegaard entre deux pôles opposés entraîne des interprétations partielles et erronées de l'idée qu'il se fait de la foi. Tantôt on l'accuse de *subjectivisme* absolu. S'appuyant sur « certaines formules nuancées », mais « indécisées » de Jean WAHL (*La pensée de l'existence* 1951, pp. 293-294 : « Notre effort crée l'infini... C'est en nous dédiant complètement à quelque chose que ce quelque chose devient Dieu » ; ou *Etudes kierkegaardienne*, p. 209 : « le religieux » de Kierkegaard « ne répond pas à une réalité », p. 444 : « La croix n'est-elle pas un mythe pour Kierkegaard ? », etc.), A. de WAELEHENS (*La philosophie de M. Heidegger*, 1942, p. 333 sqq) déclare « sans objet » la tension intérieure de Kierkegaard. Il y voit un « vain effort pour sortir de la solitude et du nihilisme. » Et il ajoute : « Le Dieu de Kierkegaard n'est qu'un mythe..., un fantôme issu de la subjectivité, une illusion d'infini ». Même erreur de lecture chez d'autres commenta-

Kierkegaard, s'il compte sur le « moment » de savoir pour le prévenir, s'empresse de préciser qu'il ne s'agit que d'un « premier » moment. En effet, la communication religieuse n'est pas essentiellement une communication de savoir, mais de pouvoir. « Le fait qu'il y ait un moment de savoir vaut surtout par rapport à ce qui est chrétien et qui, bien entendu, doit être communiqué, provisoirement (*et Forelæbigt*) », comme savoir sur le christianisme²². Et il faut conduire l'opération avec prudence. « D'abord un homme doit prendre des informations (*Kundskab*) approximatives sur Christ. Mais, si nous commençons, ici, par tout cet abus d'érudition (*al det laerde Uvaesen*), alors la suite n'arrivera jamais ». La suite, c'est qu'à présent « l'homme se résolve (*beslutter*), en priant lui-même, à s'adresser à Christ », sans le traiter comme « une personne seulement historique, qui a vécu il y a dix-huit cents ans »²³ ! L'essentiel, en effet, reste à faire. Je dois entrer en relation personnelle avec Christ vivant, comme avec un contemporain, afin qu'il me communique le « pouvoir » de prendre une « résolution » et d'agir, qu'il transforme mon « serf-arbitre » mal tourné en « liberté positive », apte à « s'ap-

teurs catholiques : L. DUPRÉ (« L'acte de foi chez Kierkegaard » in *Revue de philosophie* de Louvain, 1956, p. 425 : « dans la foi..., il n'y a pas de donnée objective ») ou P.H. ROSS (*Kierkegaard et le catholicisme*, Louvain, 1955, pp. 71-72 : « la vérité objective du christianisme est abandonnée » ; pour Kierkegaard, « tout repose sur le personnel, le subjectif »). J. MALAQUAIS va encore plus loin (*Søren Kierkegaard : foi et paradoxe*, 10-18, 1971, pp. 280-281 : « la quête de Dieu », pour Kierkegaard, « est quête de soi » comme chez Feuerbach ; pp. 301-302 : « L'individu... qu'il appelle de ses vœux, n'est autre que l'homme réel existant enfin affranchi de l'hypothèque avilissante des dieux ! » Tantôt, au contraire, des théologiens protestants craignent que Kierkegaard n'oublie la *fides qua creditur*, au bénéfice de la *fides quae creditur*. Ainsi W. RUTTENBECK, *Søren Kierkegaard*, Berlin, 1929, p. 233 (il parle, ailleurs, p. 146, d'une « rationalisation de l'irrationnel »). Cf. les mises au point de T. BOHLIN (*Søren Kierkegaard*, trad. éd. P.H. Tisseau, 1941). J. COLETTE (« Kierkegaard et Lessing », déjà cité) salue une conception « plus modérée » chez H. BOUILLARD (« La foi d'après Kierkegaard » in *Logique de la foi*, Aubier, 1964, pp. 67-85), qui ne découvre « ni solipsisme, ni nihilisme déguisé » chez ce « luthérien » qui ne sait pourtant pas « rendre justice du caractère éminemment raisonnable de la foi » ! Le balancement kierkegaardien est mieux respecté également chez H. DIEM (*Philosophie und Christentum*, München, 1929).

22. *Ibid.*

23. *Pap.*, 8 (1), A, 565 ; *J.*, 2, p. 210 ; 1848.

propre » la Vérité. La communication de savoir historique n'est qu'une propédeutique. Comme telle elle ne jouit d'aucune autonomie. Le Maître (*Laereren*) a seul autorité « en ce qui concerne ce moment du savoir communiqué ²⁴ ». L'autorité appartient à Celui qui parle, Dieu en Christ, dispensateur de « pouvoir », non pas à l'homme, détenteur d'un « savoir », qui, fût-il historique, ne saurait, par lui-même, discerner Christ. A propos d'un « thème de prédication pour le second jour de Pâques », qu'il a emprunté à l'Evangile de Luc : « mais lui, ils ne l'ont pas vu » ²⁵, Kierkegaard note malicieusement qu'il faudrait prévoir « une petite passe d'armes à l'adresse du savoir historique : il vient, lui aussi, pour examiner (*seer efter*) et il trouve les choses telles qu'elles ont été racontées — mais lui (Christ), il ne le voit (*seer*) pas ²⁶ ». De fait, le rédacteur des *Fragments* assimile Jésus à un homme « politique », en même temps que Paulus à « un homme sage et vertueux » et l'historien à « un grand homme ». Si l'on ne considère que la soi-disant vérité historique des textes, on vide l'histoire évangélique « de tout son fond immédiatement divin ». Tous les « libres penseurs » post-hégéliens répètent cette faute ²⁷.

Pourquoi est-elle commise ? Parce que, si, « avec l'aide de l'histoire, on veut tout comprendre..., on ne comprend tout qu'à l'envers ou à rebours (*omvendt eller bagvendt*), à moins qu'on ne comprenne rien ». La formule est bien frappée, et, comme toujours, sonore. Mais Kierkegaard prend soin de la développer. En histoire, « on conclut constamment à rebours. On sait que tel ou tel homme était grand ; *ergo*, ce qu'il fait est bien ; c'est-à-dire qu'on ne comprend pas en quoi consiste ce qu'il fait et on ne le reconnaît donc pas, quand un contemporain le fait. En se fiant au résultat, on conclut que c'est convenable ; mais, puisque, par rapport à un contemporain, il n'y a encore aucun résultat, alors on n'ose pas s'y fier... ²⁸ ». L'historien aveugle, ou plutôt sourd, manque l'acte en train de s'accomplir, l'acte vu par le témoin et vécu dans la contemporanéité. Pour risquer un jugement,

24. *Pap.*, 8 (2), B, 85 (28), dans la marge à 85 (27).

25. *Lu.* 24, 24 : « Quelques-uns des nôtres se sont rendus au tombeau et ils ont trouvé les choses telles que les femmes les avaient dites : *mais lui, ils ne l'ont pas vu.* »

26. *Pap.*, 10 (4), A, 523 ; *J.*, 4, p. 322 ; 1852.

27. *STRAUSS*, *op. cit.*, p. 31.

28. *Pap.*, 9, A, 112 ; *J.*, 2, p. 267 ; 1848.

il se place après l'acte et se décide par rapport « au résultat », auquel il attribue l'illusoire nécessité du révolu. Autrement dit, il ne connaît que le présent devenu passé et, comme présent plein de sonorités, perdu. Dans son procédé, se devine toute une conception de « l'histoire du monde » d'origine hégélienne, que le marxisme ne remettra pas en cause. Kierkegaard la flaire de loin : « A présent, observe-t-il, la méthode absolue n'a pas seulement son foyer dans la logique, mais aussi dans les sciences historiques ²⁹ ». Voilà pourquoi on se laisse prendre à « l'illusion rétrospective du passé », dénoncée par Bergson ³⁰. On voit le passé comme achevé et, par conséquent, croit-on, soumis à la nécessité. Il est le « tout fait », que ne parcourt plus le tremblement d'incertitude du « se faisant ». Il se prête passivement à la très rationnelle reconstruction qu'on en propose. Mais ne se sert-on pas de l'histoire comme d'un alibi, plutôt que de courir l'aventure d'une prise de position face à un contemporain ? L'histoire émousse « l'aiguillon qui se trouve dans la contemporanéité ³¹ ». Elle ménage la distance rassurante de l'idéal entre un présent réel et un passé rendu irréel par le souvenir, que la « répétition re-prise » n'habite pas. Contrairement à ce qu'en pense un vain « positivisme scientifique », la « certitude historique n'est qu'approximation » ³². Elle est le produit d'un discours rationalisant dont le sujet pourrait bien être l'imagination plutôt que... la raison. Personne, en effet, n'apprend rien du passé, « quelque vie qu'il sache y mettre..., parce que c'est le passé et que, par conséquent, on ne peut s'en faire une idée que par imagination. Or l'imagination et le *medium* de l'imagination est un *medium* idéal ; il peut donc bien exprimer et signifier le grand, le magnifique, mais la misère de la réalité, il ne peut pas l'exprimer ³³. » Le temps retrouvé par la mémoire commune, sœur de l'imagination, est un temps idéal, idyllique, qui s'oppose au temps vécu avec son poids de petites misères ³⁴. Le « brin d'herbe » de la

29. *Pap.*, 5, B, 14, p. 71 ; 1844 : à propos des *Miettes philosophiques*.

30. *La pensée et le mouvant* (I, Introduction, 1^{re} partie).

31. *Pap.*, 8 (1), A, 160 ; J., 2, p. 127 ; 1847. Cf. l'examen du caractère « nécessaire » du passé in *Miettes philosophiques*.

32. *Pap.*, 4, B, 13 ; 1844-1845 : « problèmes logiques », à propos du *Post-Scriptum*, n° 6.

33. *Pap.*, 9, A, 382 ; J., 2, p. 359 ; 1848.

34. Cf. *Pap.*, 8 (2), B, 85 (2) : « Le savoir (*Viden*) historique se rapporte à la mémoire. »

réalité défunte, sous la parure de la « cristallisation » imaginaire, scintille de mille faux-semblants. Au lieu de nous restituer la contemporanéité, l'histoire nous prend aux mirages du passé. Elle nous donne « l'ivresse » des songes. Mais alors, demandera-t-on, l'historique n'est-il pas réalité ? « Si, bien sûr, répond Kierkegaard. Mais quel historique ? L'historique des six mille ans du monde est assurément une réalité, mais une réalité accomplie (*tilbagelagt*) : elle est et ne peut exister pour moi que comme réalité pensée, c'est-à-dire comme possibilité. Si les morts ont réellement réalisé, existentiellement, les tâches qui leur furent données dans la réalité, ou non : c'est à présent chose décidée. C'est terminé. Il n'y a plus aucune réalité existentielle pour eux, sauf dans l'accompli, et cet accompli, à son tour, n'existe pour moi que comme réalité en idée (*ideel*), comme réalité pensée, comme possibilité ». Quand le présent d'hier, accompli, tombe dans le passé, il perd toute « réalité existentielle ». Il ne contient pas plus d'existence qu'un simple concept ou une « idée » abstraite. Rien de plus facile, alors, que de l'intégrer dans un système plus ou moins scientifique. C'est pourquoi précisément « la science est inférieure à l'existentiel... La chouette de Minerve ne vole qu'au moment où le soir tombe. La science vient toujours après coup (*bagefter*) ³⁵ ».

Quelle « ivresse » pourtant que de s'y adonner ! Elle s'empare même des ministres de l'Eglise. Ils n'ont que le mot « contemporanéité » à la bouche. Mais le traitement qu'ils font subir à l'événement de l'Incarnation fait mentir leurs belles paroles. « Oh ! ce bavardage en eau de boudin... sur le fait d'avoir été contemporain de Christ ³⁶ ! » Le pasteur « déclame (*declamerer*) sur l'humble foi qui se montre dans les paroles de Marie ». Mais il gomme le scandale : « qu'une vierge méprisée entonne son couplet et raconte que toutes les générations devront la louer comme bienheureuse ³⁷ ! » La contemporanéité y perd son « aiguillon ». Elle n'est plus qu'une illusion confortable de la bonne conscience. Comment s'en étonner ? La comédie a com-

35. *Pap.*, 10 (2), A, 439 ; *J.*, 3, p. 342 ; 1850 : « Science (*Videnskab*) — l'existentiel ». Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, fin de la Préface, I (p. 21 de l'éd. Gans, Berlin, 1833, que possédait Kierkegaard).

36. *Pap.*, 8 (1), A, 396 ; *J.*, 2, p. 166 ; 1847. *Pælse* : saucisse ou boudin noir.

37. *Pap.*, 10 (3), A, 57 ; *J.*, 4, p. 28 ; 1850 : « La Vierge Marie. »

mencé avec l'instruction du catéchumène, qui consiste à l'« éduquer dans le christianisme, comme s'il était proprement de la mythologie », comme s'il n'avait aucune réalité actuelle³⁸. La fête de Noël, fête des enfants, « telle qu'on la célèbre à présent... est pur paganisme, mythologie. Son idée ou sa pensée est celle-ci : un enfant est le Sauveur (*en marge* : comme cela se trouve dans le *Psautier évangélique*, 573, second vers : Le petit enfant sur les genoux de sa mère)... Mais cette pensée n'est guère spécifiquement chrétienne ; c'est de la sentimentalité psycho-sexuelle païenne³⁹. » Les responsables de la catéchèse et les pasteurs évitent ainsi d'affronter « la difficulté de ce qui est chrétien : la contemporanéité » véritable. Leur attitude n'est pas si différente de celle des compères de Strauss. Comme eux ils « changent ce qui est chrétien en quelque chose de passé⁴⁰ ».

Quand il s'agit du Ressuscité, qui s'est engagé, auprès de ses disciples, à se retrouver parmi eux, chaque fois qu'ils se réuniraient en son nom, une telle attitude n'est pas acceptable. Fort de la divine promesse, Kierkegaard propose de mettre au service de la « contemporanéité » chrétienne toutes les ressources humaines, y compris les « puissances trompeuses » de l'imagination, qui ne sont trompeuses que parce que la mémoire les mobilise pour embellir un passé profane et laisser croire qu'elle lui rend la vie. Il donne l'exemple à suivre dans ses petits *Traités éthico-religieux*, à propos desquels il écrit en 1849 : « Ce qu'on enseigne (*det Docerende*) par rapport à la vie de Christ : que la

38. *Pap.*, 10 (2), A, 455 ; *J.*, 3, p. 349 ; 1850.

39. *Pap.*, 9, A, 472 ; *J.*, 2, p. 387 ; 1848. Cf. *Tillaeg til den Evangelisk-christelige Psalmebog* (Appendice du *Psautier évangélique*) København, 1845.

40. *Pap.*, 10 (2), A, 231 ; *J.*, 3, p. 266 ; 1849 : « La difficulté du chrétien et l'astuce de notre temps ». Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 253 ; *J.*, 3, p. 272 ; 1849 : « c'est de la coquetterie ». Kierkegaard distingue 1. la contemporanéité directe, immédiate, que cherche à restituer la recherche historique et qui ne sert à rien en ce qui concerne la foi (cf. *Miettes...* ; *Entraînement au christianisme*, première partie) ; 2. la contemporanéité avec l'éternel qui est enfoui au fond de l'individu et qu'on retrouve par réminiscence et maïeutique (cf. le Socrate des *Miettes*). 3. la véritable contemporanéité avec Dieu incarné en Christ, qui est celle de la foi et qui est paradoxale puisqu'elle contient deux qualités opposées : l'éternel révélé à l'intérieur de l'histoire, dans le temps, et l'éternel présent (cf. *L'entraînement au christianisme*).

vie de Christ se divise en paragraphes, le systématique et tout ce qui lui appartient — est un non-sens. Il faut et il fallait se mettre en peine d'un nouveau chemin. J'ai donc songé à employer le poétique... Il s'agit, par conséquent, avant tout, de faire *quelque chose* pour rendre la vie de Christ *présente* ⁴¹... » L'historien-poète peut et doit donc s'appliquer à rendre « la vie de Christ présente ». Son entreprise semble s'apparenter à la « résurrection intégrale du passé » qu'un historien romantique a voulu opérer. Mais elle exécute, seule, la décision de la foi. C'est pourquoi Kierkegaard juge « démoralisant... tout savoir historique » qu'on « ne comprend pas éthiquement », c'est-à-dire, comme menant à la décision et à l'action. Une véritable *Vie de Jésus* devrait, par l'engagement personnel de l'historien envers le Sauveur, « rendre le passé *présent*, en sorte que le passé... puisse être aussi bien jugé que le temps présent ou que l'avenir » de l'action que le narrateur accomplit ⁴².

2. LA PAROLE CACHÉE SOUS L'INCOGNITO

Quand il rend compte de son projet de partager avec Christ le même temps, de vivre le même présent que lui, ou encore d'exister en sa présence et devant lui, Kierkegaard utilise le concept de contemporanéité, *Samtidighed* : (avoir) en commun un temps, ensemble, partager une époque. C'est qu'un tel concept exprime « la pointe dans ce qui est chrétien », en signifiant que « c'est du présent » ⁴³. Du présent pour moi qui partage avec Christ le même présent. Du présent toujours et pour tous, jusqu'aux « siècles des siècles », puisque le présent de Dieu ne peut être qu'un éternel présent. Si cet éternel présent n'est pas mien, si je ne deviens pas contemporain de Christ, si mon existence et la sienne ne sont pas simultanées, jamais je ne

41. *Pap.* 10 (1), A, 328 ; 1849 : « en marge : quelque chose sur le premier Traité dans *Deux petits traités éthico-religieux* ». Cf. *J.*, 3, p. 107 (pour la dernière phrase).

42. *Pap.*, 10 (4), A, 78 ; *J.*, 3, p. 225 ; 1851. Cf. P.A. STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Bâle, 1963, 2^e partie, p. 71 : Kierkegaard « rejette l'histoire objective », profane, historico-mondiale, mais il conserve l'« histoire sainte » et l'« histoire personnelle », l'une impliquant l'autre.

43. *Pap.*, 9, A, 114 ; *J.*, 2, p. 267 ; 1848.

rencontrerai Dieu. En effet, il ne faut pas être « dupe de la succession du temps, de ce peu à peu » de la temporalité dans laquelle je vis⁴⁴. Dans l'Éternité, où l'on n'est pas « sous la succession du temps, l'Être (*Vaeren*) *aeterno modo* est le ponctuel d'une manière intensive⁴⁵ ». L'« Être éternel », ou encore « l'Absolu » est « le ponctuel » par excellence. Le « divin » ne peut donc se rapporter à la terre qu'en un point, le « point » de l'incarnation : Christ. Pour donner à voir cette situation, Kierkegaard trace une figure géométrique : « Christ se rapporte proprement comme tangente à la terre (autrement le divin ne peut pas non plus s'y rapporter)... Une tangente est une ligne droite qui touche (*berærer*) le cercle en un seul et unique point⁴⁶. » Ailleurs, reprenant, inchangée, la figure, Kierkegaard précise : « Tel est aussi l'Absolu : le ponctuel⁴⁷. » Si Christ est « le seul et unique » point de contact entre Dieu et l'homme, nulle part ailleurs ne s'offre la possibilité d'une communication entre eux. La Parole a retenti en ce point du monde, en ce point du temps nommé *instant*, où s'opère la jonction entre l'éternel et le temporel. Désormais c'est là qu'il faut aller l'entendre. Il est absolument nécessaire de s'y trouver et, par conséquent, de partager avec Christ le même présent de Dieu, en devenant son contemporain⁴⁸. Telle est la solution « toute simple » de l'alternative posée par Kierkegaard : « Ou bien toutes les propositions existentielles de

44. *Pap.*, 10 (1), A, 75 ; 1849.

45. *Pap.*, 10 (1), A, 48 ; *J.*, 3, p. 33 ; 1849.

46. *Pap.*, 10 (1), A, 49 ; *J.*, 3, p. 34 ; 1849. *At berære* est un terme géométrique (être tangent à).

47. *Pap.*, 10 (1), A, 435 : « L'idéalité est un rapport abstrait à la réalité ; une tangente » ; 1849.

48. L'instant n'est que le paradoxe envisagé dans la perspective du temps et de l'éternité (cf. les *Miettes* et *Le Concept d'angoisse*). Kierkegaard distingue 1. l'instant esthétique, qui s'évanouit à peine né (cf. *La Répétition*, première partie) ; 2. « l'instant abstrait..., atomique », notion dont Platon a souligné la difficulté dans le *Parménide*, 156d, sqq ; (cf. *Le Concept d'angoisse* ; *S.V.*, t. 6, p. 171 ; *O.C.*, t. 7, pp. 183 sqq.) et que la philosophie baptise « passage » ; 3. l'instant véritable, « plénitude du temps » grâce à la *présence* de Dieu, « instant paradoxal qui est simultanément et inséparablement révélation dans la personne de Christ et instant du don de la foi, existence de l'Homme-Dieu et rencontre du paradoxe par le disciple » (cf. J. COLETTE, *art. cit.*, p. 32). Cf. G. MALANT-SCHUK, *Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest* (Le problème de la liberté dans le concept d'angoisse de Kierkegaard), Copenhague, 1971.

l'Écriture Sainte restent de l'historique ; alors, tous les temps dans le Nouveau Testament doivent être changés en parfait ou en plus-que-parfait. Ou bien ce sont des propositions éternelles ; alors, l'existential a tout à fait la même valeur qu'à l'arrivée du christianisme ⁴⁹. » Grâce à la contemporanéité, je participe à ce « présent existentiel », à cet éternel présent qu'est le « vrai religieux » chrétien. Il ne faut surtout pas « changer » les « temps » dans le récit des Évangiles, ni transformer « ce *praesens* en *praeteritum* », sous peine de retomber dans « le radotage historique (*det historiske Vrævl*) » ⁵⁰. Il suffit de « prendre le Nouveau Testament devant toi », en comprenant les « propositions existentielles » comme des « propositions éternelles ». Puis de « fermer ta porte » et de « parler avec Dieu », présent dans sa Parole. Alors, « prie et fais ce qui est dit... C'est là le christianisme ⁵¹ ». Du fait que l'on ne peut être en présence du Père qu'en partageant le présent du Fils, en devenant son contemporain, « la vie de Christ est infiniment plus importante que la suite », à savoir toute l'histoire du christianisme ⁵².

Mais alors, pourquoi cette fuite éperdue des chrétiens comme des non-chrétiens devant la « contemporanéité » ? Parce que, en présence de Christ, les uns et les autres ne peuvent se défendre d'un étrange malaise. Voilà un homme « comme nous », et il se donne pour Dieu ! Ce « suprême paradoxe métaphysique et religieux... crucifie la Raison ⁵³ ». Il est proprement invraisemblable, incompréhensible, qu'il y ait une « absolue différence » entre Dieu et l'homme, et que, néanmoins, en Christ, Dieu soit « identique à l'homme ». Non pas « à l'Humanité, mais à un homme particulier ⁵⁴ ». Identifier Dieu à l'Humanité, bien des philosophes, comme Feuerbach, l'acceptent et le font. L'Humanité est une idée assez vaste et abstraite pour être déifiée sans choquer la raison. Mais, dans le christianisme le paradoxe « est que cet homme particulier, déterminé, qui se présente comme les autres hommes, parle comme eux, suit leurs us et coutumes, soit le Fils de

49. *Pap.*, 10 (4), A, 407 ; 1851.

50. *Pap.*, 10 (5), A, 98 ; *J.*, 4, p. 419 ; 1853. Dans la traduction œcuménique de la Bible, un sérieux effort a été accompli pour rendre les temps verbaux (par exemple, les présents de Marc).

51. *Pap.*, 10 (1), A, 396 ; *J.*, 3, p. 119 ; 1849.

52. *Pap.*, 9, A, 227 ; *J.*, 2, p. 301 ; 1848.

53. *Pap.*, 4, A, 62 ; *J.*, 1, p. 266 ; 1843.

54. *Pap.*, 5, B, 5 (10) ; 1844 ; à propos des *Miettes philosophiques*.

Dieu ⁵⁵ ». On devine quelle « monstrueuse tension » exige le fait d'être contemporain du Christ, de « l'Idéal » et quel « terrible sérieux » en résulte. Pour qu'elle tombe sous le sens, il suffit de se demander de quelle manière Christ s'habillait, « s'il avait chapeau ou casquette ». La question devient « presque irrésistiblement comique ». Comment admettre, en effet, que, « dans la contemporanéité, l'Idéal ait toutes les contingences et finitudes humaines », et que, pourtant, « ce soit Dieu » ⁵⁶ ?

On serait tenté de penser que, pour la descendance de plus en plus éloignée des témoins de la Passion, le paradoxe devient moins irritant. « De ne pas voir Christ avec les yeux du corps rend plus facile de se le représenter comme Fils de Dieu », en grandissant l'homme qu'il fut. Mais c'est au prix d'une illusion que l'on confond Christ et un grand homme. En effet, tandis qu'un Christophe Colomb, tenu pour fou de son vivant, a été réhabilité par l'histoire, Jésus-Christ demeure bel et bien scandaleux. Il est Dieu, mais « il parle selon l'état d'esprit d'un siècle déterminé ⁵⁷ ». Il ne veut pas « vivre dans l'histoire autrement que comme Jésus-Christ », avec la volonté d'être « l'inférieur (*den Ringe*) ». A qui donc le comparer ? « L'éternel, en Colomb, est sa grandeur, et c'est cela qui demeurera. » Mais l'éternel, en Jésus-Christ, c'est la « synthèse » de Dieu et du plus humble des hommes. Aussi « quelle effronterie de faire un grand (*den Store*) de celui qui veut être l'inférieur ⁵⁸ ! » Il faut laisser au « radotage » historique la responsabilité de refuser que Jésus-Christ soit « précisément ce paradoxe de la synthèse de Dieu et de l'inférieur » et que « l'infériorité (*Ringheden*) lui appartienne absolument par essence » ⁵⁹.

Cependant, le paradoxe est plus déroutant encore qu'il y paraît. En effet, dans la personne de Christ, c'est l'« infériorité » de l'homme ordinaire qui saute aux yeux. La divinité reste cachée. Il semble que Dieu se dérobe derrière la nature humaine, comme il le fait aussi derrière la Nature. Mais dans le premier cas, sa

55. *Pap.*, 4, A, 47 ; *J.*, 1, p. 263 ; 1843.

56. *Pap.*, 10 (1), A, 179 ; *J.*, 3, p. 70 ; 1849.

57. *Pap.*, 4, A, 47 ; *J.*, 1, p. 263 ; 1843.

58. *Pap.* 9, A, 59 ; *J.*, 2, p. 253 ; 1848. La Bible danoise traduit *He.* 2, 7 : « Tu l'as fait inférieur (*ringere*) » : *brachu*. Cf. *Psaumes*, *op. cit.*, pp. 59-60 : commentaire du *Ps.* 8, 6. Le terme désigne « l'abaissement » de Christ.

59. *Pap.*, 9, A, 57 ; 1848.

présence est infiniment plus difficile à déceler. Pascal l'observe dans une lettre à Mademoiselle de Roannez, que cite Kierkegaard : « Dieu sort... rarement du secret de la Nature qui le cache » ; dans l'incarnation, « il s'est caché encore plus, quand il s'est enveloppé dans le fait d'être homme. Car il était bien plus reconnaissable quand il était invisible », en restant lui-même⁶⁰. Certes, Dieu est bien là, dans cet homme Jésus. Mais il y est *incognito*. Kierkegaard insiste donc sur « le caractère méconnaissable... dans le rapport à l'Homme-Dieu⁶¹ ». Dieu, en Jésus-Christ, « se donne pour un autre que celui qu'il est ». Comme un roi, comme un prince qui voyage en terre étrangère et qui, désireux de passer inaperçu, s'abstient de mener grand train et d'afficher son identité, mais se déplace sous un nom d'emprunt, Dieu, descendu au pays des hommes, refuse de se comporter en souverain et de se faire connaître. Il ne porte aucun emblème de sa divinité. Il prend un autre nom que le sien, un nom d'homme : Jésus. Il se fait passer pour un homme. Ainsi il reste inconnu : *incognitus*. Mais il pousse plus loin encore l'*incognito*. Non content de « se donner » pour un simple homme, il veut que cet homme soit un homme méprisé entre les hommes. Il revêt la condition d'un « serviteur » et les traits d'un « homme de douleur », injurié, accablé, condamné à la mort la plus infamante : par crucifixion, « entre deux brigands ». Comme l'annonçait le prophète Esaïe et comme le redit l'Évangile, Dieu paraît « dans son abaissement⁶² ». Sa vie, en Jésus-Christ, « fut d'être un ver de terre, non un homme⁶³ ! »

On comprend que les hommes livrent aux sortilèges historiques une réalité qui leur est incompréhensible et insupportable. S'ima-

60. *Pap.*, 10 (3), A, 626 ; *J.*, 4, p. 172 ; 1850. Cf. H. REUCHLIN, *Geschichte von Port Royal* (Hamburg und Gotha, 1839) et PASCAL, *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, Hachette, pp. 214-215.

61. *Pap.*, 9, A, 227 ; *J.*, 2, p. 301 ; 1848.

62. *Es.* 53, 4. Cf. *Phil.* 2, 7.

63. *Ps.* 22, 7. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 550 ; *J.*, 5, p. 174 ; 1854. A la suite de Luther, Kierkegaard développe une *theologia crucis*, non une *theologia gloriae*. Cf. *Miettes...* (*S.V.*, t. 6, p. 97 ; *O.C.*, t. 7, p. 100), où il ridiculise la théologie « triomphaliste » (*Ecclesia triumphans*) de l'évêque Grundtvig (1783-1872) et de son style. Cf. *Christelige Praedikener eller Søndag-bog* (Prédications chrétiennes ou Livre du Dimanche), Copenhague, 1827-1830, que Kierkegaard possédait. Cf. *Post-Scriptum*, première partie, chap. I.

ginant contemporains du Christ, au lieu de le devenir en vérité, ils s'attribuent rétrospectivement la capacité de démasquer l'incognito divin, comme en un vulgaire jeu de Mardi gras. Ils se convainquent tous, au fond, que, « s'ils avaient vécu contemporains de Christ, alors, ils auraient bien entrevu quelque chose ». Ils ne croient pas, proprement, que « Christ pouvait véritablement garder le secret » et qu'il put, « jusque dans les moindres choses, être ni plus ni moins que l'homme méprisé, sous un incognito que pas même Satan n'était à même de percer, un incognito qui ne se levait (*aabnede* : s'ouvrait en se révélant) que pour la foi ». Seule, pourtant, la foi discerne sous le masque de « l'abaissement » son opposé : la gloire de Dieu et, sous la « chair » souffrante, la vivante Parole. Celle-ci, au contraire, est inaudible pour les hommes « naturels ». Comme l'ouïe de la foi leur fait défaut, ils restent « *dumme* : bêtes et sourds », « a-dialectiques » aussi. Comment auraient-ils, en effet, la moindre idée de « ce que cela veut dire, quand il plaît à Dieu de vouloir être incognito ⁶⁴ » ? Kierkegaard qualifie de « tragi-comique » leur impuissance. Il s'amuse et s'attriste à la fois de les voir qui « s'affairent » à lever les masques, tandis que « Dieu est au ciel le seul et unique potentat qui obtienne la permission de garder son incognito » ⁶⁵.

Si les hommes « s'affairent » à ce point, c'est qu'ils présument spontanément qu'il y aurait quelque cruauté pour Dieu à conserver un total incognito. Bien loin de le comprendre, ils ne conçoivent même pas que « Dieu est Esprit » (*Aand*), qu'avec « un esprit, il est impossible d'avoir autre chose qu'un rapport d'esprit » et qu'un « rapport d'esprit est *eo ipso* dialectique » ⁶⁶. Il leur échappe que Dieu, qui est Esprit, ne peut se dévoiler immédiatement à nous, qui sommes chair. Notre débilité ne le supporterait pas. Mais Dieu, qui est aussi amour, nous prend en pitié et il se voile, de manière que nous devenions capables de le rencontrer sans être consumés par sa Majesté. Ainsi se résout, tout à coup, le paradoxe fameux. Il devient clair que l'apparente « dureté » de Dieu n'est qu'un effet de sa bonté ⁶⁷. Il apparaît surtout que

64. *Pap.*, 9, A, 151 ; *J.*, 2, p. 275 ; 1848.

65. *Pap.*, 4, A, 125 ; *J.*, 1, p. 286 ; 1843.

66. *Pap.*, 9, A, 32 ; *J.*, 2, p. 246 ; 1848.

67. *Pap.*, 11 (1), A, 299 ; *J.*, 5, p. 121 ; 1854 : « Dieu est Esprit - de là une si monstrueuse dureté - par amour ! » Cf. l'article d'André DUMAS (« L'Apologétique du Dieu caché chez Pascal », in *Revue d'histoire et*

Dieu, qui, « comme Esprit » se rapporte dialectiquement à l'« apparence » ou au « phénomène », peut dès lors « serrer la réalité de si près qu'il se tient au beau milieu d'elle, en pleine rue de Jérusalem..., juste sous notre nez ». Une fois de plus s'applique la loi du contraire (*omvendt*) qui régit toutes les manifestations de l'Esprit. « Plus le phénomène, l'apparence, exprime qu'il est impossible qu'ici Dieu soit présent, plus Il est proche. Ainsi en Christ. A l'instant précis où l'apparence exprimait qu'il était impossible que cet homme-là fût l'Homme-Dieu, non ! et où elle exprimait que les hommes lui déniaient même d'être un homme (voyez, quel homme !), Dieu était plus près de la réalité qu'il ne l'a jamais été ⁶⁸. » Kierkegaard se réfère ici à la dialectique dont il a confié ailleurs l'exposé à Johannes Climacus : « Une révélation, le fait que c'est une révélation, est connue à son contraire, au fait que c'est un mystère. Dieu se révèle : cela est reconnu au fait qu'il se cache ⁶⁹. » Un mystère n'est pas, dirait Gabriel Marcel, un secret, qu'on pourrait espérer lever tôt ou tard ; il tient à ce qu'est Dieu en tant qu'Esprit ⁷⁰.

Dans ces conditions, il n'est jamais permis d'avoir la certitude « sensible » (*sandselig*) ou la « pure certitude immédiate » d'un

de philosophie religieuse, 1962, n° 4, pp. 199-300) : le Dieu caché est un Dieu « vivant et vivifiant », puisqu'il propose son obscurité « soit à la recherche, soit à l'alibi de l'homme, qu'il place ainsi devant un choix total ». (*Es*. 45, 15 : « Tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, Sauveur ! ») Privé de son enracinement scripturaire, la notion du Dieu caché devient incompréhensible. D'où l'erreur d'interprétation de L. GOLDMANN (*Le Dieu caché*, NRF, 1955, p. 45), qui traduit « Dieu caché » par « Dieu absent » et change l'expérience chrétienne de Pascal et de Kierkegaard en « expérience tragique et solitaire » dont la portée ne peut qu'être individuelle et esthétique. Loin d'être un Dieu « sans réalité personnelle pour l'homme » (p. 559), le Dieu qui se cache se révèle ainsi en vérité, sollicitant notre engagement.

68. *Pap.*, 11 (2), A, 51 ; J., 5, p. 207 ; 1854 : « Esprit - apparence (phénomène) ». Il est donc injuste de reprocher à Kierkegaard d'oublier l'humanité de Christ, à la manière docétiste. Cf. G. WIDMER (« Kierkegaard et le Christ », in *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, 1963, IV, p. 288). Cf., au contraire, P. MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, 1948, pp. 377-379 : Kierkegaard a « tendance à minimiser constamment l'importance du facteur historique ». Son Christ est « à la fois transcendant, négatif et ponctuel ».

69. *Pap.*, 10 (3), A, 626 ; J., 4, p. 173 ; 1850. A propos de Pascal. Cf. *supra*.

70. Cf. *Etre et avoir*, Aubier ; 1935 ; pp. 183, 248 et suivantes.

rapport avec Dieu ⁷¹. Pas plus que nous aux nôtres, « le disciple contemporain (de Christ) ne peut se fier à ses propres yeux ⁷² ». Il ne voit pas que Christ est Dieu. Il n'a devant lui qu'une apparence visible, qui lui cache l'invisible. Son regard s'arrête, par exemple, comme l'imagine Luther, sur Christ enfant, qui, « soumis à ses parents, prend part à leurs œuvres, ramasse les copeaux, etc. » Mais il ne découvre rien de plus d'un être dont « la divinité ne s'exprime pas d'une manière accessible aux sens ⁷³ ». Nous entrons « en rapport » avec Dieu, non par la vue, sensible ou intelligible, mais par l'ouïe de la foi. Elle a le privilège de reconnaître Dieu, ainsi que Luc l'atteste, dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs : « Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent, mais il devint invisible pour eux ⁷⁴ ». « Tel est le rapport, commente Kierkegaard, entre la vue sensible (*sandselig*) de Christ et la foi : ils le reconnurent — et alors, il devint invisible pour eux ; l'un est comme une interprétation de l'autre ⁷⁵. » Sur un autre chemin, menant à Damas, Saül de Tarse vécut, on le sait, une semblable aventure. Saisi par Dieu, il « entendit une voix ». Mais, « quoique ses yeux fussent ouverts, il ne voyait rien ». Tel est le signe de la communication avec Dieu : Paul devient *aveugle*, il a « comme des écailles » sur les yeux. Entrant dans la foi, il ne peut « qu'entendre ⁷⁶ ». Le seul et unique « rapport à Dieu » passe par la Parole. Dans tous les cas, la foi se rapporte décidément à ce qui n'est pas vu. Elle saisit « dans le rapport à la Nature... l'invisible (*Usynlige*), dans le rapport à l'Esprit ... l'in vraisemblable (*Usandsynlige*) ⁷⁷. A l'invisible, à l'inaccessible aux sens, correspond l'in vraisemblable, l'inaccessible dans « les bornes de la raison ». Il faut le redire « avec l'honnête Kant ... : le rapport à Dieu est une sorte de folie (*Sindssvaghed*) : faiblesse de l'esprit pensant ⁷⁸ ». Dieu se tient au-delà de toute prise humaine. « Absurde » pour la raison, il est « invisible » pour les sens. C'est pourquoi les Juifs s'interdi-

71. *Pap.*, 9, A, 32 ; *J.*, 2, p. 246 ; 1848.

72. *Pap.*, 5, B, 6 (11). A propos des *Miettes philosophiques*.

73. *Pap.*, 10 (3), A, 19 ; *J.*, 4, p. 14 ; 1850 : « Scandale ».

74. *Lu.* 24, 31.

75. *Pap.*, 9, A, 319 ; *J.*, 2, p. 333 ; 1848.

76. *Ac.* 9.

77. *Pap.*, 7 (1), A, 203 ; *J.* 2, p. 77 ; 1846.

78. *Pap.*, 8 (1), A, 358 ; *J.*, 2, p. 162 ; 1847.

rent d'avoir de lui des « images taillées ⁷⁹ ». Non parce qu'elles pouvaient être imparfaites, mais parce que c'est un non-sens que de rendre visible l'invisible. L'invisibilité de Dieu doit être « saisie comme une détermination spirituelle plus haute (*en høiere aandelig Bestemmelse*), par rapport au fait de voir l'apparence visible ⁸⁰ ».

Invisible, invraisemblable, Dieu est bien installé dans l'*incognito*. Inutile, par conséquent, de chercher une voie directe qui mènerait à lui. Il faut en passer par la foi et ses paradoxes. Sinon se produit une « monstrueuse confusion », dans laquelle se complaît l'Eglise moderne. On fait des prêchis-prêchas (*praeker*) tantôt dialectiques, tantôt comme si la foi était l'immédiat, la certitude immédiate ⁸¹ ». Les pasteurs commentent en se livrant à leurs « coquetteries » habituelles le passage de Luc (10, 23) : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez. » Ils l'interprètent « dans un sens extérieur ⁸² ». Ils l'utilisent « pour mondainiser Christ, comme s'il y avait quelque chose à voir *directement* ». Que ne se reportent-ils au contexte ! Il leur apprendrait, comme le rappelle Kierkegaard, que Jésus, « en contraste avec la sensualité » toute humaine des disciples, « avec le fait qu'ils ne voient rien (12, 13, 14, 15),... prend conscience d'être Dieu » et le leur déclare, non sans les avertir que « toute cette magnificence n'est que pour la foi » et « qu'il tient plus que jamais à son *incognito* » ⁸³.

La « scientificité (*Videnskabelighed*) théologique » commet, elle aussi, l'erreur de croire que le rapport à Dieu est immédiat. Oubliant que la « science (*Videnskab*) est impossible parce que l'Homme-Dieu est l'existential même », le paradoxal, elle adopte

79. *Ex.* 20, 4.

80. *Pap.*, 5, B, 233 (236) ; 1844. A propos des *Discours édifiants*.

81. *Pap.*, 9, A, 32 ; *J.*, 2, p. 246 ; 1848. *Praeker* est un terme familier, voire vulgaire, pour *praediker*.

82. Cf. *supra* : *Pap.*, 5, B, 233.

83. *Pap.*, 9, A, 440 ; *J.*, 2, p. 377 ; 1848 et *Pap.*, 10 (1), A, 255 ; *J.*, 3, p. 85 ; 1849. Cf. *Lu.* 9, 21 : « Jésus leur recommande sévèrement de ne le dire à personne » (qu'il était « le Christ de Dieu »). Toute communication religieuse exige donc l'*incognito*. A l'*incognito* de Dieu en Christ correspond l'*incognito* du témoin, Kierkegaard, dans la communication indirecte, par pseudonymes : l'émetteur cache sa position personnelle pour permettre au récepteur de réagir par lui-même (cf. Lars BEJERHOLM, *op. cit.*).

des catégories « directes »⁸⁴. Soit, par exemple, la « détermination (*Bestemmelsen*) : Ecriture Sainte ». Sous prétexte qu'elle est « sainte », on suppose qu'on doit y découvrir un « accord (*Overeensstemmelse*) » jusque « dans les moindres détails ». Sornettes (*Sludder*) ! proteste Kierkegaard. C'est là le concept humain du divin. « Non. Une Ecriture Sainte exige Foi et c'est pourquoi justement elle doit comporter des désaccords (*Uovereensstemmelse*), afin que le choix de la foi puisse trouver place, afin que la foi devienne un choix et que la possibilité du scandale tende la foi ». La « scientificité » (le terme danois est péjoratif) ne tient aucun compte de cette exigence. Elle y est même insensible. Elle dispose, en effet, d'une ouïe élémentaire, qui ne perçoit qu'une harmonie primaire et univoque. Elle s'imagine qu'il faut qu'il y ait « accord » complet pour que tout, jusqu'au « moindre détail », rende un seul son. Voilà comment on « humanise » Dieu. « Honneur à la science (*Videnskab*) ! » s'exclame Kierkegaard, à la vraie science qui reste dans son domaine. Mais honte à la « scientificité », qui fait « s'envoler la vraie religiosité » et s'évanouir « le respect existentiel »⁸⁵. Elle tourne à la confusion des « orthodoxes », qui s'ingénient à « prouver un détail particulier de la vie du Christ » et à le faire admettre en alléguant que « c'est historique ». A quoi bon tout ce zèle ? Celui qui, en croyant, a admis « de toutes les absurdités la plus absurde (*absurditeter absurdeste*), humainement parlant, à savoir : qu'un homme particulier est Dieu, celui-là ne peut en arriver à être embarrassé par quelque détail particulier ». La lecture inquiète et tatillonne des « orthodoxes » trahit le refus de croire que « Christ soit ou ait jamais été le paradoxe »⁸⁶ ! L'orthodoxie, avec toute la « scientificité théologique », range le « concept d'Homme-Dieu » comme celui d'Ecriture Sainte dans des « catégories directes ». L'orthodoxe dit : « Si quelqu'un doit être l'Homme-Dieu, alors, il faut aussi que ce soit tout à fait sûr, directement ». Mais Dieu de lui répliquer : « Non, merci ! Tu as bien oublié ce que c'est que

84. *Pap.*, 10 (2), A, 439 ; *J.*, 3, p. 343 ; 1850 : « Science - l'existentiel ».

85. *Pap.*, 10 (3), A, 702 ; *J.*, 4, p. 190 ; 1851.

86. *Pap.*, 9, A, 196 ; *J.*, 2, p. 288 ; 1848. Par « orthodoxie » Kierkegaard ne désigne pas seulement la doctrine officielle de l'Eglise danoise, mais aussi toute doctrine qui se prétend orthodoxe. Il songe aux piétistes, ou « orthodoxes les plus sévères », aux grundtvigiens, ou « vieux orthodoxes », qui, fondant l'Eglise sur la parole vivante plus encore que sur l'Ecriture, ont la prétention d'en être les véritables membres.

croire : il faut précisément que cela ne soit pas connaissable directement, mais qu'existe la possibilité du scandale » provoqué par « l'absurdité des absurdités »⁸⁷. Kierkegaard, dans les *Miettes philosophiques* et le *Post-Scriptum*, charge Johannes Climacus de reprendre l'argument de ce dialogue imaginaire. Il montre que le « doute de Lessing » concernant la possibilité de « fonder un salut éternel sur de l'historique » ne se défend qu'au premier abord. Quand on pose, en effet, la question de savoir si « l'historique, le récit concernant Jésus-Christ, est historiquement tout à fait sûr », il convient d'y répondre que même s'il était « de toute l'histoire la chose la plus sûre, cela n'aiderait pas. *Directement*, aucun passage ne se laisse agencer à partir d'un (fait) historique, pour fonder là-dessus un salut éternel. C'est du nouveau qualitatif ». La foi m'introduit dans une autre sphère, qualitative-ment autre, dans laquelle « l'absurde » est de règle⁸⁸. L'historique n'est que « l'occasion ». Il doit devenir « objet de foi ». Ce qui ne se produit jamais sans scandale.

3. « LE SCANDALE DU PARADOXE : UNE ILLUSION ACOUSTIQUE »

Du scandale de la foi Kierkegaard donne une interprétation qui suit le modèle de la communication auditive. Dans une note

87. *Pap.*, 10 (3), A, 702 ; *J.*, 4, p. 190 ; 1851.

88. *Pap.*, 10 (2), A, 406 ; *J.*, 3, p. 327 ; 1850 et *Pap.*, 10 (3), A, 760 ; 1851. Kierkegaard admire G.E. Lessing, qui lui paraît remarquablement attentif à la contingence des données historiques, malgré son appartenance à l'*Aufklärung* (cf. J. COLETTE, *art. cit.* : « il est rationaliste mais non an-historique »). Il lui sait gré de poser le problème capital du rapport entre les vérités éternelles, nécessaires, rationnelles et les vérités temporelles, historiques, contingentes et de conclure que les secondes ne sauraient « prouver » les premières. Lessing est le premier à prendre conscience du hiatus qui sépare Raison et histoire. Sa « question » est le point de départ des *Miettes...* (*Pap.*, 5, B, 1, 1 ; 1844 : « Comment puis-je bâtir mon salut et ma béatitude éternelle sur un savoir historique ? ») Elle met aussi en cause la relation entre philosophie et christianisme (Cf. *Post-Scriptum. S.V.*, t. 9, p. 80 ; *trad.*, p. 62). Lessing considère que les contemporains des faits merveilleux survenus aux premiers siècles de notre ère ont été privilégiés. Kierkegaard, ici, prend ses distances. Il répond à Lessing que ces hommes n'ont été ni plus ou moins favorisés que nous, parce que la contemporanéité historique, comme le savoir historique, n'est qu'une occasion pour recevoir le don de la foi, accordé personnellement par Dieu à chaque croyant.

elliptique, il assimile « le scandale du paradoxe, saisi comme résonance (*Resonants*) », à « une illusion acoustique (*et akustisk Bedrag*) »⁸⁹. Se scandaliser du paradoxe, de l'existence de l'in-vraisemblable, c'est ne pas entendre correctement la sonorité de la Parole, grâce à « l'ouïe de la foi » ; c'est ne pas savoir déchiffrer clairement les signaux sonores que Dieu émet en notre direction. Il faut, avec « crainte et tremblement », dans le « tourment » qu'éveille la présence du paradoxe, prendre parti : *ou* se scandaliser, *ou* croire. Mais je ne suis en mesure de décider « si le christianisme est vérité, c'est-à-dire si Christ est celui qu'il dit être, ... que dans la situation de la contemporanéité, qui, à juste titre, en tourmentant, pousse en avant (*frem*) le pathétique »⁹⁰. Alors seulement, je peux rencontrer « celui qui parle avec autorité ». Alors seulement je peux, *éprouvant* cette autorité qui « se rapporte au pathétique », saisir la seule « preuve de la vérité du christianisme » : ce que je suis en train de vivre dans mon existence, et qui est une preuve « pathétique »⁹¹. Comment connaître, toutefois, la tension de la contemporanéité, alors que dix-huit siècles se sont écoulés depuis la venue de Christ et que le temps présent est « à peu près complètement apathique »⁹² ? Un seul moyen : replacer chacun dans ce que Kierkegaard appelle « la situation »⁹³, afin qu'il devienne capable d'éprouver intensément le réel, dans son existence, sans fausse « sentimentalité ».

La « situation » réunit donc les conditions requises pour un véritable engagement. Grâce à elle on peut être réellement ce qu'on est et ce qu'on dit. Elle « fait pencher la balance en déterminant si celui qui parle (*den Talende*) est, en caractère, ce qu'il dit ou pas ». Elle permet de savoir si « le discours est un discours (*Talen*) parlant de la pluie et du beau temps, un discours qui n'a nulle part son foyer, ce qu'est, en un sens plus profond,

89. *Pap.*, 5, B, 11 (2) : à propos des *Miettes philosophiques*. Cf. *Miettes*, appendice et *L'Entraînement au christianisme* (S.V., t. 16, p. 90 ; trad., p. 190) : « Le blasphème... est une illusion acoustique », qui empêche « d'entendre » le témoin de la vérité.

90. *Pap.*, 10 (1), A, 465 ; J., 3, p. 139 ; 1849 : « A propos de Lessing et des *Fragments* » : *Det ret piner det Pathologiske frem* : il nous semble difficile de traduire, comme J.J. Gâteau et K. Ferlov : « ce qui pour de bon expulse le pathologique. »

91. *Pap.*, 10 (1), A, 467 ; J., 3, p. 140 ; 1849. Cf. *supra*.

92. *Pap.*, 10 (1), A, 465, déjà cité.

93. Cf. l'usage que J.P. Sartre a fait du terme.

tout discours dépourvu de situation. » En général, les hommes disent « ce qui doit être dit ». Mais ils « esquivent la situation ⁹⁴ ». Ils évitent la rencontre de Christ et, du coup, ils ne sont pas eux-mêmes. Il leur manque, pour être situés, bien à leur place, en « équilibre », le « point d'Archimède qui n'est pas de ce monde » et qui donnerait à leur discours un « foyer ».

Le terme de situation (*situs*, position) désigne, d'abord, la position des étoiles, pivotant autour du soleil-centre. Il désigne ensuite le fait d'être posé en un lieu, autant que la manière de s'y trouver placé (à la différence du terme « position », qui ne désigne que le dit lieu). C'est ce que Pascal entend par « assiette ». On comprendra mieux, au vu du champ sémantique du terme, pourquoi la « situation de la contemporanéité » représente pour Kierkegaard la « seule et unique vraie situation ». De même que l'écologie replace l'être vivant dans son cadre pour le mieux comprendre ou l'aider à s'épanouir, le concept de contemporanéité rétablit l'homme dans son site. Elle le place aussi sur l'orbite qu'il lui appartient de décrire autour d'un point fixe. En se situant par rapport à Dieu, dont il est la « figure de résonance », l'homme se retrouve dans son mi-lieu. Au pied de la croix, dans la contemporanéité, la « sentimentalité » laisse place au « sérieux », à l'urgence d'une décision qui met en jeu et implique toute l'existence ⁹⁵. Tel est l'enseignement que distribue Luther, dans une prédication sur l'épître du premier dimanche de Carême et que Kierkegaard résume ainsi : « Le rapport de contemporanéité avec Christ est le Vrai, est la vérité de la situation... Sans la tension (*Spænding*) de la réalité,... le christianisme est radotage (*Vrævl*) ⁹⁶. » Rude « tension », la plus rude qui soit. C'est devant la Croix, en effet, que la situation de contemporain est le plus difficilement « supportable ». Impossible de ne pas se scandaliser quand le Fils de Dieu subit la mort infamante et s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ⁹⁷ ? » Il est ici, purement et simplement, « signe de con-

94. *Pap.*, 11 (2), A, 106 ; *J.*, 5, p. 235 ; 1854. « Parler de la pluie et du beau temps », littéralement ; « du temps et du vent » (*Veir og Vind*). Cf. première partie : la « situation » décide de la valeur de l'ascèse. *Pap.*, 11 (2), A, 161 ; *J.*, 5, p. 262 ; 1854.

95. *Pap.*, 9, A, 407 ; 1848.

96. *Pap.*, 10 (1), A, 595 ; 1849. Cf. *En Christelig Postille*, *op. cit.*, chap. 2.

97. *Mat.*, 27, 46. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 422 ; *J.*, 5, p. 144 ; 1854 : « C'est

tradiction⁹⁸ ». Kierkegaard, le sachant, songe à écrire, sous le pseudonyme de Johannes de Cruce, une *Vie de Christ, exposée par un témoin oculaire*⁹⁹. Au lieu précis du Golgotha, à l'instant précis de la Crucifixion, règne, sans partage, « la situation de la mort ». Situation décisive. Alors que toute relativité s'efface devant l'Absolu, il ne reste plus qu'à admettre (ou refuser) le scandale. Au cours de la « vie vivante », personne, pas même un apôtre, ne peut « tenir le coup avec Christ ». C'est le brigand, lui aussi crucifié, et lui seul, qui est sommé de « tenir ferme Christ¹⁰⁰ ». Il y parvient par la grâce de Dieu, sans laquelle il ne saurait supporter la contemporanéité, où le paradoxe s'inscrit « au-dessus des forces humaines, comme objet de foi » et, par conséquent, de scandale¹⁰¹.

Le terme danois (*Forargelse*), traduit par le mot scandale, désigne à la fois l'indignation et le caractère choquant du fait qui la suscite. Devant le Crucifié l'homme naturel est à la fois indigné et choqué. Le Fils de Dieu pendu au bois est pour lui une occasion de pécher. La perspective de la mort de cet être divin se dresse devant lui, à proprement parler, comme un obstacle (*skandalon*) qui peut entraîner sa chute. Que pèsent, à côté de la « pierre d'achoppement », les « désaccords » de l'Écriture Sainte ? Puisque Jésus-Christ « veut être signe du scandale et objet de la foi », la vérité du christianisme n'a pas à être prouvée. « Non ! Christ doit être exposé tel qu'il fut et voulut être lui-même : le Sauveur, mais aussi le signe du scandale... Il n'a pas besoin de la réhabilitation de l'histoire — Dieu miséricordieux, quel radotage (*Vrævl*) et quel blasphème !... La vie de Christ n'a rien à faire avec l'histoire, elle ne pénètre pas dans l'histoire d'une manière bavarde (*Snaksomt*), elle demeure à l'extérieur de l'histoire comme le signe éternel sur lequel chaque génération doit être jugée¹⁰². »

La « contemporanéité » maintient l'homme sous ce « signe

terrible pour Christ », pour l'homme, mais « c'est encore plus terrible pour Dieu de l'entendre ! »

98. Cf. *Lc.* 2, 34.

99. *Pap.*, 10 (1), A, 323 ; *J.*, 3, p. 106 ; 1849.

100. *Pap.*, 10 (3), A, 47 ; *J.*, 4, p. 27 ; 1850.

101. *Pap.*, 10 (2), A, 253 ; *J.*, 3, p. 272 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 447 ; *J.*, 3, p. 346 ; 1850 : sans la grâce, l'homme ne peut que se scandaliser.

102. *Pap.*, 9, A, 59 ; *J.*, 2, p. 253 ; 1848.

éternel » et le soumet à ce jugement, alors qu'il n'est pas encore décidé s'il est « bon ou non »¹⁰³. Chacun se révèle « bon » ou « mauvais » à partir de la position qu'il est en train d'adopter face au Crucifié. « La foule crachait sur lui¹⁰⁴ »... « A présent, demande Kierkegaard à son interlocuteur, imagine-toi contemporain de cet événement. Oses-tu présumer de toi que tu aurais eu le courage de tenir ouvertement pour Christ, de tenir pour un homme que chaque regard insultait, que tout trahissait — sur qui la foule crachait ? » Mais c'est encore poser la question au passé, à l'irréel passé. Il faut bien vite la transposer au présent : « Si tu ne criais pas avec eux, ils s'en prendraient à toi et réclameraient ta vie. Donc toi aussi tu clames ton mépris (*raabte Haan*) sur lui, toi aussi tu craches sur lui¹⁰⁵... ». La contemporanéité me révèle à moi-même, en dévoilant ma fragilité pécheresse. Je me découvre capable de « cracher sur Christ », et de commettre ainsi l'outrage suprême dont la vision hanta Kierkegaard pendant toute sa vie. Du même coup je découvre qu'après que j'ai commis un pareil geste, seul, le Sauveur peut me réconcilier avec moi-même et avec Dieu. Il faut tenir le plus grand compte de l'intervention de son pardon, accordé par grâce et reçu dans la foi, au moment d'instituer la contemporanéité comme le « critère » pour être chrétien. « Ce que j'ai développé, dans divers écrits sur la contemporanéité, précise Kierkegaard, en disant qu'elle est ce critère, est, poétiquement, historiquement, éthiquement, absolument vrai..., et a aussi sa valeur en ce qui concerne Christ, comme personne historique réelle. — Mais Christ est, en outre, le dogmatique. Telle est la différence : sa mort est assurément la réconciliation. Ici la catégorie fait un renversement qualitatif... Je n'ose pas du tout considérer Christ, m'en faire une idée comme personne purement historique. Quand je médite sa vie, sa mort — je médite, ou j'ai à méditer, que je suis un pécheur... Mais sa mort est la réconciliation¹⁰⁶. » Le « revirement qualitatif » s'opère, si je choisis de croire et non de me scandaliser, si, « en devenant contemporain de Christ », j'apprends, pour de bon, « à recourir à la foi et à la grâce »¹⁰⁷.

103. *Pap.*, 10 (2), A, 49 ; 1849.

104. *Mt.* 27, 30.

105. *Pap.*, 8 (1), A, 296 ; *J.*, 2, p. 153 ; 1847.

106. *Pap.*, 10 (1), A, 132 ; *J.*, 3, p. 57 ; 1849.

107. *Pap.*, 9, A, 153 ; *J.*, 2, p. 277 ; juillet 1848.

A cette condition, la contemporanéité devient sans conteste le « critère ». Il faut s'en remettre à elle pour apprécier l'aptitude de l'imagination « poétique » ou « historique » à rendre le passé présent, ou pour juger un homme « éthiquement », selon la décision qu'il prend quand il rencontre, non le Christ historique, mais le Sauveur éternellement vivant. La situation de contemporanéité permet, enfin, à chacun, de prendre conscience de ce qu'il est, en découvrant quel est son rapport à Dieu, et de devenir « transparent dans la quiétude ¹⁰⁸ » (*Ro*).

Le « décisif » se produit, faut-il le rappeler ? au moment où le scandale est affronté. Car le choix n'est pas : ou douter, ou croire, mais : ou se scandaliser ou croire ¹⁰⁹. C'est l'éthique qui est en cause, et non le savoir. Voilà ce que l'orthodoxie, qui a faussé le christianisme, ne comprend pas. Elle a perdu de vue le paradoxe et lui a substitué « le ravissant, le merveilleusement ravissant, l'incomparablement ravissant, le profond, etc., bref, des catégories (*Kategorier*) directes ». Les disciples de Grundtvig considèrent le divin comme le super-superlatif de l'humain. Mais Christ, devenu un objet de « connaissance directe », cesse d'être « le signe » ¹¹⁰. La possibilité du scandale, qui est « dialectiquement le décisif », est écartée également par « le scepticisme érudit, exégétique et critique » qui accompagne toute « certitude historique ». On multiplie les réserves en « écartant tantôt une partie de l'Écriture, tantôt une autre ». On veut bien supposer que le Nouveau Testament conserve la parole de Dieu, mais on semble oublier que « Dieu existe pourtant bien encore ». En fait on ne croit plus : « on singe de manière

108. *Pap.*, 8 (1), A, 320 ; *J.*, 2, p. 156 ; 1847. Cf. *Pap.*, 9, A, 95 ; *J.*, 2, p. 262 ; 1848 : « La possibilité du scandale sera ce qui devra juger la chrétienté. » Christ est à la fois le Jésus historique et le Fils de Dieu (« dogmatique »). Son être « oscille » entre deux identités ou plutôt il est constitué par leur interférence. Du coup Christ apparaît à la fois comme Dieu incarné et comme sauveur, comme modèle et comme réconciliateur : il y a « alternance » constante d'un des aspects à l'autre. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 279 ; *J.*, 3, p. 92 ; 1849. Cf. enfin G. WIDMER, art. cit.

109. Cf. *L'Entraînement au christianisme* (deuxième partie) : la foi passe par la possibilité du scandale, soit de l'élévation : qu'un homme parle comme s'il était Dieu, soit de l'abaissement : que Dieu se donne sous la forme d'un serviteur souffrant.

110. *Pap.*, 10 (2), A, 389 ; *J.*, 3, p. 316 ; 1850. Dans ce passage, Kierkegaard parodie le style grundtvigien : *det Vidunderlig-Deilige, det Deilige, det magelæs Deilige og Dybe*.

historique ». Quelle vanité que de se retrancher derrière les prudences de l'érudition, alors qu'il s'agit de se décider et d'agir « éthiquement » ! Kierkegaard, ici, veut bien accorder, un instant, aux plus critiques des historiens que les épîtres de Paul ne sont pas de Paul et même que Paul n'a jamais existé. Mais alors que faire ? Si le désespoir attend l'orthodoxe, le croyant doit « *tout simplement* » (en français dans le texte), en prière, s'adresser à Dieu et lui dire : « Je ne peux pas tenir tête à toute cette érudition (*Laerdom*), mais je m'en tiens à la doctrine (*Laere*) de Paul — et toi, mon Dieu, tu ne me laisseras pas vivre dans une erreur, quoi que prouve la critique sur l'existence de Paul. Je prends ce que je lis chez Paul et je le rapporte à toi, ô Dieu, et tu me garderas de pouvoir être induit en erreur par ce que je lis ¹¹¹. » Non le croyant ne « désespère » pas. Au lieu de se laisser égarer par l'érudition, il demeure, en interpellant Dieu et en cherchant à dialoguer avec lui, dans la contemporanéité. Il croit, une fois pour toutes, que Christ était et qu'il est Dieu, ce qui constitue « la principale pierre d'achoppement du scandale ». Il prie le Seigneur quotidiennement et trouve « toute sa béatitude (*Salighed* : béatitude et salut) » dans ce commerce ininterrompu. Peu lui importe si « un évangéliste a dit une parole et un autre, une autre », puisqu'il a toujours « présent près de lui » Celui en qui il a foi. Au contraire, les orthodoxes confondent l'ordre historique

111. *Pap.*, 10 (4), A, 433 ; *J.*, 4, p. 294 ; 1851 : « Le primitif — le traditionnel. » Kierkegaard, fidèle à la « doctrine » paulinienne, ne manque pas de condamner toute philosophie de la religion, celle que Lessing expose notamment dans *L'éducation du genre humain* (1780), dans laquelle Révélation et Raison se prêtent un mutuel appui. Il rejette la leçon du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, qui préconise une exégèse biblique fondée sur la Nature et la Raison, seule capable de donner une idée adéquate de Dieu (Cf. J. COLETTE, *art. cit.*) Cette méthode d'interprétation, dont Strauss fera la fortune, consiste inévitablement à faire un tri dans l'Écriture Sainte (cf. *supra*). Kierkegaard lui oppose le principe réformé de la *Sola Scriptura*. A travers les témoignages contingents des prophètes et des apôtres, c'est la Parole même de Dieu qui s'offre à l'ouïe de la foi, grâce à l'inspiration du Saint-Esprit. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 271 ; *J.*, 3, p. 279 ; 1849 : pour entendre, il faut croire et il faut croire pour entendre. « Jean-Baptiste, le précurseur, confirme que Christ est l'attendu ; mais, en fait, c'est Christ qui confirme que Jean est le précurseur. Ceci semble un cercle, mais on en est aussi loin que possible ; c'est là la seule et unique cohérence (*Consequents*) à l'intérieur de la dialectique de l'autorité. » Cf. l'introduction de P. Ricœur au *Jésus* de Bultmann, déjà cité : il s'agit d'un cercle « méthodologique » ou « herméneutique. »

et l'ordre « qualitativement nouveau » de la foi. Ils rabaissent Christ au rang de « simple personne historique », au sujet de laquelle « chaque détail est d'une grande importance ». Ils ne s'avisent pas que les détails importent peu, puisque Christ est Christ, puisqu'il est une « présence éternelle » et qu'il est le « vrai Dieu » ¹¹².

Christ interroge : « Qui dites-vous que je suis ¹¹³ ? » A chacun de répondre, en passant « l'examen de l'Eternité », au lieu de faire du christianisme « une doctrine historique, une sorte de science (*Videnskab*) », en le rapprochant ainsi du « paganisme ¹¹⁴ ». Kierkegaard apporte à la question la réponse la plus personnelle et la plus ferme. Et il en développe magistralement les implications : « J'ai réussi à établir fermement les rapports des catégories (*Kategorie-Forholdene*), en ce qui concerne le fait d'être chrétien, à les enclouer si fermement qu'aucun dialecticien ne devra pouvoir les dénouer. J'ai correctement posé que ce qui devrait encore tenir n'est pas le christianisme, mais le fait d'être chrétien, et puis le concept de contemporanéité, et puis la possibilité du scandale, et enfin le concept de foi, au sommet, comme le plus haut de tous les concepts (*Begreber*) ¹¹⁵. »

112. *Pap.*, 8 (1), A, 565 ; *J.*, 2, p. 210 ; 1848.

113. *Mt.* 16, 15.

114. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 518 ; 1852.

115. *Pap.*, 9, A, 413 ; *J.*, 2, p. 369 ; 1848.

II. LA DIALECTIQUE DU CROIRE

Bien que Christ, l'Homme-Dieu, ne puisse être qu'objet de foi, le christianisme n'est pas « à déterminer (*at bestemme*) comme une foi (*en Tro*) », ce qui laisserait supposer encore qu'il appartient « à l'ordre de la ' doctrine ' (*Laere*), mais comme un croire (*en Troen*)¹¹⁶ ». Le substantif usuel : *Tro*, qui évoque un état, un ensemble d'éléments statiques analogues à ceux qui constituent une doctrine spéculative, sonnerait mal ici. Kierkegaard préfère en forger un nouveau, plus proche encore du verbe (*Troen*), dont il conserve toute la force active. Si le christianisme est une foi, la foi est un acte : l'acte de croire. Mais qu'est-ce que croire ?

1. « CROIRE, C'EST VOULOIR »

Les serviteurs de la « chrétienté établie » et les modernes pharisiens, Mynster et Martensen en tête, éludent « la difficulté : que l'homme lui-même doive choisir »¹¹⁷. Ils vont, proclamant « qu'on est tous chrétiens, n'est-ce pas¹¹⁸ ? » Ils oublient simplement qu'on ne naît pas chrétien, pas plus au dix-neuvième siècle qu'au premier. On le devient par un « choix décisif ».

Dans la « situation » de la contemporanéité, Christ se présente devant moi. Alors retentit l'interrogation de Dieu : « Crois-tu ou ne crois-tu pas¹¹⁹ ? » J'entre dans la foi si, « malgré la possibilité du scandale, je choisis de croire¹²⁰ ». Tel est ce que Kierkegaard appelle « le décisif », « la grande décision (*Afgjærelse*) », essentielle pour l'existence, « l'éternelle décision de l'intériorité »¹²¹. Elle ne consiste pas à m'établir « croyant, en général »,

116. *Pap.*, 10 (3), A, 454 ; *J.*, 4, p. 131 ; 1850. « Remarque ». *At bestemme* : déterminer, définir.

117. *Pap.*, 9, A, 109 ; *J.*, 2, p. 266 ; 1848. Cette formule devient un leit-motiv dans les *Papirer* des dernières années (10 et 11).

118. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 162 ; *J.*, 4, p. 55 ; 1850. Martensen incarne l'insouciance spirituelle. Pas question « qu'il choisisse de devenir chrétien ; non : cela lui était donné, bien sûr ! »

119. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 334 ; 1851.

120. *Pap.*, 9, A, 310 ; *J.*, 2, p. 327 ; 1848.

121. *Pap.*, 7 (1), A, 138 ; *J.*, 2, p. 41 ; 1846.

ni à me « couvrir d'objectivité », mais à « placer mon rapport personnel à Dieu juste tout droit dans la réalité » ¹²². La foi, en effet, « est l'expression d'un rapport (*Forhold*) de personnalité à personnalité (*Personlighed*). La personnalité n'est pas une somme de thèses de maître (*Laere-saetninger*), ni non plus quelque chose d'immédiatement accessible. La personnalité est quelque chose de replié en soi-même, un *clausum*, un *adyton*, un *mystèrion*. La personnalité est le dedans... On doit s'y rapporter en y croyant. De personnalité à personnalité, aucun autre rapport n'est possible ». Il en va ainsi de ceux qui s'aiment : « Jamais ils ne pourront arriver à plus que croire, chacun, que l'autre l'aime. Dans ce rapport purement personnel entre Dieu, comme personnalité, et le croyant, comme personnalité dans l'*existence*, se situe le concept de foi ¹²³. » L'essentiel réside dans la relation que Dieu rétablit en me faisant « naître de nouveau », créature spirituelle, *Unique*. Elle me permet d'écouter intensément la parole de *mon* salut, tout paradoxal qu'il soit. Ainsi « la foi est la passion de l'intériorité », qui réalise le paradoxe de faire des « saints » avec des « pécheurs ». « La subjectivité est l'intériorité, l'intériorité est l'esprit (*Aand*). Croire n'est pas un rapport indifférent..., mais un rapport infiniment décisif ¹²⁴. »

Il faut donc choisir d'être sauvé, c'est-à-dire prendre le parti d'accepter que *ma* relation initiale au Père soit rétablie par Christ. La subjectivité à laquelle « il faut parvenir... est déjà préfigurée en ceci que le point le plus objectif de la confession de foi commence par le JE crois », note Kierkegaard, dès 1835 ¹²⁵. Du « je crois » la foi ne pourra jamais « s'émanciper » ¹²⁶. Quand je me résous à le prononcer pour affirmer mon rapport à Dieu, je commets l'acte le plus personnel qui soit, le plus intime, un acte volontaire. Sinon, comment expliquer l'avertissement de l'Évangile : « celui qui ne croira pas sera condamné ¹²⁷ » ?

La « décision intérieure » de la foi constitue la « vraie action », l'action par excellence, qui, au cœur de l'acte volontaire, fait

122. *Pap.*, 10 (2), A, 117 ; *J.*, 3, p. 257 ; 1849. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 380 ; *J.*, 5, p. 339 ; 1854-1855.

123. *Pap.*, 11 (1), A, 237 ; *J.*, 5, p. 98 ; 1854 : « Augustin ».

124. *Pap.*, 6, B, 40 (26) et 19 (8) ; 1845. A propos du *Post-Scriptum*.

125. *Pap.*, 1, A, 56 ; *J.*, 1, p. 32 ; 1835.

126. *Pap.*, 3, A, 216 ; *J.*, 1, p. 251 ; 1840.

127. *Mc.* 16, 16.

jouer la liberté¹²⁸. En effet, tandis qu'on est obligé de prendre « les décisions de la finitude, celles de l'infini, c'est précisément le désir de la liberté de s'y risquer ; ce n'est que par la liberté qu'on peut arriver à la décision de l'infini ». Lorsqu'il s'agit de prendre « les décisions de la finitude », par exemple en matière de « santé corporelle », le fragile Kierkegaard sait mieux que personne que la « contrainte est... l'unique chose qui aide, car l'infini est une trop grande puissance pour pouvoir, seule, par elle-même, être appliquée comme remède »¹²⁹. Au contraire, « dans les décisions de l'esprit (*Aand*), on peut librement se résoudre (*beslutte*) », et on s'aperçoit que « le choix de la liberté est l'unique sauveur dans l'infini »¹³⁰. Les situations extrêmes, que Jaspers appellera « situations-limites », comme celle où l'on se trouve « en danger de mort », au moment où tout le fini bascule, favorisent la décision¹³¹. Telle est la « situation » qui tourmente Kierkegaard, à cause de ce qu'il nomme « l'écharde dans la chair ». Comme elle incite tout le fini à sombrer dans les souffrances, elle ouvre la voie de la décision. « Grâce à cette pesanteur », Kierkegaard se sent « plus léger (*let*) », et il « saute » dans la foi « d'autant plus légèrement »¹³². Émerveillé par ce paradoxe, il revient volontiers sur la forte pensée qui s'en dégage. Elle « se trouvait certainement en germe, affirme-t-il, dans l'avant-projet des trois discours, *Le lys dans le champ*, et *L'oiseau sous le ciel*, et dans l'introduction au premier ». Bien qu'il l'ait notée ailleurs, il lui plaît de l'examiner, une fois de plus. Elle se résume dans le jeu de mots qu'indique le titre de la page : « *Let-at lette* » : *Let* signifie « facile » ; *at lette*, « faciliter » et aussi « s'envoler » : « A partir de la sévérité, la décision est plus facile (*lettest*), facile (*let*) comme l'oiseau qui s'envole (*letter*) d'une branche, laquelle se balance et, en basculant, lui vient en aide¹³³. » La

128. *Pap.*, 8 (1), A, 560 ; 1848.

129. *Pap.*, 8 (1), A, 185 ; 1847.

130. *Pap.*, 8 (1), A, 178 ; *J.*, 2, p. 131 ; 1847 : « Les décisions finies sont, en un certain sens, trop peu pour que, de l'infini, on puisse parvenir jusqu'à elles — par conséquent, on doit être contraint... »

131. Cf. Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Plon, 1952, II, p. 19 sqq.

132. *Pap.*, 7 (1), A, 177 ; *J.*, 2, p. 61 ; 1846 et 1848 (1), A, 156 ; *J.*, 2, p. 125 ; 1847. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 223 ; *J.*, 2, p. 137 ; 1847, où Kierkegaard évoque « les saintes résolutions » que l'on prend quand on se trouve « en danger de mort. »

133. *Pap.*, 10 (3), A, 161 ; 1850.

« situation », si elle aide l'oiseau à s'envoler en lui offrant l'élan nécessaire au départ, rend possible, de la même manière, la prise de position qui est le commencement de la foi. Il faut que le choix soit « facilité », puisque la foi requiert, pour naître, la mise en pratique de cette « vertu du commencement », qui doit son nom à Vladimir Jankélévitch, vertu virile, vertu de la volonté : courage ¹³⁴. « Le critère de la vérité de la foi doit être, partout, la franchise (*Frimodighed*) ¹³⁵. » P.H. Tisseau traduit ce dernier terme, en se référant à l'étymologie, par « franc courage », de *fri*, libre et *Mod*, courage. Il s'agit d'avoir l'énergie d'agir franchement. « Détermination (*Bestemhed*) et résolution (*Bestluttethed*), appelées aussi capacité de se résoudre à... (*Resol-verethed*) » représentent « la clé qui ouvre (la porte) aux meilleures forces de l'âme » ¹³⁶.

Mais d'où vient l'élan qui permet de commencer à croire ? « Comme dans les jours d'autrefois, chez les Grecs, ce qui meut pour commencer sera encore l'étonnement... Ce avec quoi on commence est une résolution (*Beslutning*) ¹³⁷. » La « résolution » est une décision maintenue ferme jusqu'à l'accomplissement grâce à un effort, produit caractéristique de la volonté, sans laquelle le choix n'est que velléité. Or c'est précisément l'effort volontaire qui est soutenu par « l'étonnement », l'émerveillement devant « le don de Dieu », tant il est vrai que, selon la formule de P. Ricœur, « la volonté ne se meut que si elle est émue » ¹³⁸. Il convient donc de ne pas « escamoter cette admiration, cet étonnement profond et passionné... qui donne l'élan ».

L'étonnement toutefois est ici une cause plus nécessaire que suffisante. Il pourrait servir la superstition (*Overtro*) aussi bien que la foi (*Tro*). Le « je veux croire » de la foi chrétienne exige encore la « détermination intermédiaire » (*Mellembestemmelse*) de la réflexion humaine, précédant la résolution ¹³⁹. En effet, si « le point de départ naturel de la piété est l'étonnement, aussi

134. Cf. *Traité des Vertus*, Bordas, 1970, pp. 360-408 et p. 409.

135. *Pap.*, 10 (2), A, 371 ; *J.*, 3, p. 314 ; 1850.

136. *Pap.*, 9, A, 346 ; *J.*, 2, p. 343 ; 1848.

137. *Pap.*, 7 (1), A, 34 ; *J.*, 1, p. 381 ; 1846. Cf. *supra*. Cf. *Pap.*, 5, A, 72 ; *J.*, 1, p. 328 ; 1844 : « Un commencement est toujours une résolution (*Beslutning*). »

138. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Aubier, 1949, pp. 235 à 264, *Pap.*, 7 (1), A, 186 ; *J.*, 2, p. 67 ; 1846.

139. *Pap.*, 9, A, 234 ; *J.*, 2, p. 304 ; 1848.

longtemps que l'étonnement immédiat est hors de toute réflexion, il est à la merci de ce qu'il y a de plus ridicule au monde et peut y tomber ». Le païen émerveillé se figure qu'il aperçoit Dieu dans un arbre que les rayons de la lune transfigurent, au cœur de la forêt inconnue. Il convient donc que la réflexion « purifie l'étonnement ». Mais elle ne doit pas le « chasser », et encourager ainsi « la monstrueuse erreur de l'entendement (*Forstand*), qui est aussi sot (*dum* : sot et sourd) que la superstition ». Sa tâche consiste seulement à écarter « tout ce qui était invention propre de l'homme » pour « qu'on se trouve précisément devant la décision correcte (*rette*), là où l'étonnement absolu correspond, en vérité, au divin, dont l'entendement ne s'est pas avisé. Ici seulement commence la foi » ¹⁴⁰. La réflexion se tient à sa place en intervenant comme instance « intermédiaire » : il ne faut ni trop peu, ni trop réfléchir pour en arriver à « la décision correcte ». La réflexion est requise parce que « Dieu ne détermine (*bestemmer*) pas immédiatement » l'homme. Ce dernier « doit méditer (*overveje* : peser le pour et le contre) et choisir. Pourtant le rapport entre Dieu et lui se fait à travers une réflexion (*Reflexion*), qui est maintenant plus ou moins grande ». Y a-t-il lieu de le regretter ? Nullement. La réflexion ne se gâte que lorsqu'elle devient « égoïste (*selvisk*) » : soit que la réflexion finie suive les intérêts de la finitude, soit qu'elle aboutisse à l'engouement pour le « moi » particulier. Elle ne fait alors que « papoter (*sludrer*) », à la manière de la « prudente intelligence (*Klogskab*) humaine » qui, « devant Dieu » se change en « babil (*Piat*) », en « bruit de bouche dépourvu de sens » ¹⁴¹. La réflexion « papote », l'intelligence « babille » parce qu'elles se perdent dans les calculs de la « prudence » au lieu de trancher pour agir. « L'intérêt (*inter-esse*, c'est-à-dire ce qui est entre, la relation établie, comme le souligne Kierkegaard) », l'intérêt de la foi, c'est de s'arrêter... (*at slutte af*). C'est « l'absolue décision ». Au contraire, l'intérêt de l'entendement est de maintenir la « délibération (*over-veielser*) » dans la vie ¹⁴². La foi veut poser (*saette*) l'absolu.

140. *Pap.*, 5, A, 25 ; *J.*, 1, p. 317 ; 1844.

141. *Pap.*, 9, A, 223 ; 1848.

142. Cf. *J. Climacus...* *Pap.*, 4, B, 1 (pp. 148-149). La foi n'est pas une « détermination intellectuelle », « objective », « désintéressée », quoiqu'elle présente un élément « provisoire » de savoir et de réflexion. Elle est essentiellement une connaissance « intéressée », qui correspond à un intérêt

l'entendement « continuer (*fortsaette* : poser en continuant) la délibération ¹⁴³ ». Croire, c'est donc décider « d'arrêter » le balancement intellectuel du pour au contre, le « vertige » des oscillations. Voilà pourquoi Kierkegaard déclare que l'acte de croire « représente... l'arrêt, qui met fin aux réflexions continues (*forsaette*) de génération en génération et pose (*saetter*) les qualités chrétiennes ¹⁴⁴. » Il juge d'autant plus nécessaire de stopper la réflexion qu'à certaines époques critiques, il s'est livré lui-même aux excès qu'elle entraîne. Dans les *Papirer* surabondent quelquefois les débats intimes. Leur prolifération est alors le symptôme d'une « réflexion malade ». Il devient urgent de la contrôler et plus urgent encore d'« agir pour sauver sa vie ¹⁴⁵ ». Il est temps que « la réflexion, avec crainte et tremblement, s'humilie sous la main de Dieu, rapporte tout à Dieu... et s'achève dans l'adoration ¹⁴⁶ ». A cette condition, la foi cessera de « s'éva-

subjectif infini : le salut éternel. Il est donc erroné de parler de *fidéisme* à propos de Kierkegaard comme le fait H. BOUILLARD (*art. cit.*, p. 82), en ajoutant que ce fidéisme serait « d'inspiration luthérienne. » J. NGUYEN VAN TUYEN (*Foi et existence selon Kierkegaard*, Aubier, 1971, chap. I : « La subjectivité de la foi »), étudiant la nature de l'acte de foi, défend Kierkegaard contre les accusations d'anti-intellectualisme, de fidéisme ou de subjectivisme primaire dont on l'accable parfois. (Cf. surtout, p. 108, jusqu'à la fin). Cf. T. BOHLIN, *op. cit.*, p. 167 : le vrai est « l'objectivité dans la subjectivité correspondante ». Le soi-disant « subjectivisme fidéiste » de Kierkegaard, que l'on illustre en citant des formules polémiques isolées de leur contexte, est donc insoutenable. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 299 ; *J.*, 3, p. 286 ; 1849 : « Il y a un *comment* tel que, lorsqu'il est donné, alors le *ce que* est donné aussi. C'est le *comment* de la foi... L'intériorité à son maximum se retrouve être objectivité ». (Cf. le *Post-Scriptum*.) *Pap.*, 10 (2), A, 644 ; *J.*, 3, p. 411 ; 1850 : « Dans le rapport à Dieu, le *comment* est le *ce que*. » Dieu, parce qu'il est le Dieu vivant qui se révèle en se cachant dans la personne de Christ, exige un « engagement absolu », une « approbation » totale de la part de l'homme. (Cf. J. COLETTE, *art. cit.* et *Histoire et absolu*, Desclée, 1972).

143. *Pap.*, 10 (2), A, 624 ; *J.*, 3, p. 403 ; 1850. Cf. *supra* : les réflexions développées à la fin de *Johannes Climacus*...

144. *Pap.*, 10 (3), A, 168 ; *J.*, 4, p. 56 ; 1850 : « Ma catégorie » (*Kategori*).

145. *Pap.*, 9, A, 179 ; *J.*, 2, p. 284 ; 1848. Parmi les questions que Kierkegaard tourne et retourne en tout sens, celle de savoir s'il doit publier ou non ses écrits.

146. *Pap.*, 9, A, 223 ; 1848. Cf. *Pap.*, 9, A, 224 ; *J.*, 2, p. 299 ; 1848 : « Un homme doit, dans la crainte et le tremblement, utiliser sa réflexion. »

nourir dans la réflexion » et de s'enliser dans des velléités qui bloquent le déroulement de l'acte volontaire ¹⁴⁷.

La foi est la « seconde immédiateté ». Elle ne se confond point avec ce que Schleiermacher appelle « religion » et les dogmaticiens hégéliens « foi », mais qui n'est, au fond, « rien d'autre que l'immédiateté première, la condition de tout — le fluide vital — l'atmosphère que nous respirons, dans le sens spirituel (*aandelig*) — et qu'on a donc tort de désigner par ces mots » ¹⁴⁸. Elle est l'immédiat qui surgit après la réflexion. Les philosophes ne le comprennent pas. Et Luther, semble-t-il, ne le comprend qu'à demi. Kierkegaard déplore l'« obscurité fondamentale » de son exposé sur la foi. La foi est-elle l'immédiat, auquel cas elle s'apparente à la « tendance de l'être à persévérer dans son être » dont traite Spinoza, « ou bien une détermination (*Bestemmelse*) de la réflexion » ¹⁴⁹ ? La question mérite une réponse nette. Pour la donner, rien de plus sûr que de repérer la foi sur « l'échelle (*Scalaen*) » où elle se situe. Au bas, l'immédiat. Par rapport à lui, « toutes les vraisemblances sont déjà folie », par exemple, le fait d'être amoureux. Au-dessus, la réflexion. Mais c'est seulement lorsqu'elle est « tout à fait épuisée » que commence la *foi*. « Ici encore, répète Kierkegaard, à quoi bon produire des vraisemblances ou des objections ? Pour arriver à la foi, tout ce provisoire doit précisément être épuisé. Par conséquent, tout ce dont la réflexion peut s'aviser, la foi l'a déjà pensé de bout en bout ¹⁵⁰. » La foi n'a dès lors rien à craindre de la réflexion. Elle la domine de haut, puisqu'elle intervient à l'ins-

147. *Pap.*, 10 (4), A, 357 ; *J.*, 4, p. 283 ; 1851 : « Abraham, le père de la foi, est resté dans la foi, loin en deçà de la frontière où la foi s'évanouit dans la réflexion. »

148. *Pap.*, 1, A, 273 ; *J.*, 1, p. 86 ; 1836. Cf. les dogmaticiens comme MARHEINEKE : *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin, 1827 ; cf. *supra*. Kierkegaard étudie *Der christliche Glaube*, Berlin, 1830 de SCHLEIERMACHER (1768-1834), en 1834, à l'instigation de son « tuteur » Martensen. (Cf. *Pap.*, 1, C, 20). S'il apprécie la lutte menée par le théologien berlinois contre la philosophie spéculative, il lui reproche de retomber, en assimilant « foi » et « sentiment », dans la conception hégélienne et le panthéisme. (Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 416 ; *J.*, 3, p. 331 ; 1850, sur la dogmatique de Schleiermacher, dépourvue « d'éthique ».)

149. *Pap.*, 9, A, 11 ; *J.*, 2, p. 241 ; 1848 : « Luther n'est pas un dialecticien : il a tantôt une pensée, tantôt une autre. » Il n'expose pas nettement « la détermination dialectique de la foi. »

150. *Pap.*, 5, A, 28 ; *J.*, 1, p. 318 ; 1844.

tant où, cessant de réfléchir, « on doit s'écrier (*tilraabe*) : Crois maintenant, jette-toi à terre en adorant, maintenant, et crois ¹⁵¹ ». L'acte ainsi accompli frappe de quasi-nullité tout ce qui l'a précédé ¹⁵². C'est pourquoi Kierkegaard considère qu'il n'a rien de mieux à faire « par rapport à ce qui est chrétien » que « d'enclouer les déterminations (*Bestemmelser* : catégories) chrétiennes » de telle sorte qu'aucun doute, aucune réflexion ne puissent y porter atteinte. C'est comme « lorsqu'on ferme une porte et qu'on jette la clé » : les déterminations chrétiennes sont devenues, de la même manière, inaccessibles à la réflexion. Seul demeure le choix : « Veux-tu croire ou veux-tu ne pas croire ? » Et le papotage (*Sluddren*) de la réflexion « ne peut mettre la main dessus ¹⁵³. »

Une pareille mise au point s'impose tout particulièrement en un siècle où la plupart des hommes ont la prétention de réfléchir et, par conséquent, ne font jamais rien mais pataugent dans la réflexion ¹⁵⁴ ! Kierkegaard se garde bien de chercher, comme eux, dans le domaine du vraisemblable, des arguments qui justifient ou condamnent la foi. La décision par laquelle on y entre abolit tout le « provisoire » où se complait la réflexion et qui n'a jamais conduit personne à la « conviction ». A quoi bon enrichir le répertoire « des raisons (*Grundene*) et des preuves (*Beviserne*) de la vérité du christianisme » ? Il n'y a qu'une preuve : celle de la foi. Si j'ai « une conviction (*Overbeviisning*) réelle, — et celle-ci est bien sûr une détermination (*Bestemmelse*) de l'intériorité dans le domaine de l'esprit (*Aand*), alors ma conviction est proprement ce qui *porte* les raisons ; ce ne sont pas les raisons qui portent la conviction ». Pas plus « qu'un coq ne peut pondre un œuf », elles ne peuvent la produire. L'*Overbevis* se situe, à proprement parler, au-dessus des preuves. « La conviction, ma conviction, ta conviction (le personnel) c'est le décisif... Je ne peux rien dire de plus haut que ce : ' Je crois '... , tout à fait comme lorsqu'un amoureux dit : ' Je t'aime ' ¹⁵⁵. » Sinon, « à la place d'un amour (*Forelskelse*) inconditionné », on

151. *Pap.*, 8 (1), A, 579 ; *J.*, 2, p. 211 ; 1848.

152. Cf. la loi de répétition ou de la « seconde fois ».

153. *Pap.*, 10 (3), A, 209 ; *J.*, 4, p. 68 ; 1850.

154. *Pap.*, 5, A, 28. Cf. *supra*.

155. *Pap.*, 10 (1), A, 481 (début : *J.*, 3, p. 145) ; 1849. Cf. *supra* le « cercle herméneutique. »

a « un mariage de raison (*Fornuft*) », dans lequel l'entendement se fait envahissant au lieu de se tenir à sa place¹⁵⁶. Mais les objections ne valent pas mieux que les raisons et les preuves. « Dès qu'un amoureux peut répondre à une objection, *eo ipso*, il n'est plus amoureux. Et dès qu'un croyant peut répondre à une objection, *eo ipso*, il n'est plus croyant¹⁵⁷. » Kierkegaard en est si bien convaincu qu'il tient pour « un des mérites immortels de Luther... d'avoir inventé cette catégorie : 'Sornettes' (*Sludder*), comme seule et unique réponse qu'on doit donner au doute ; à moins qu'on ne préfère, avec Hamann, dire : Fi donc ! (*fae*) ». A Hamann, s'empresse-t-il d'ajouter, « je préfère Luther ». On aurait bien tort de croire, en effet, que de dire : « Sornettes ! » au doute est une « blague ». C'en serait une, au contraire, que de se commettre avec lui et de « l'écouter, même un peu ». Mais ne pas lui dire autre chose que : « Sornettes ! » voilà qui montre que « la cause est sérieuse et qu'on la prend au sérieux »¹⁵⁸.

Par rapport à la foi, les « raisons » positives ou négatives, ne représentent jamais qu'une « soustraction ». Je crois — « pas un mot de plus, est le maximum ; si j'ai dix-sept raisons, alors ma foi est moindre, et encore moindre si j'en ai dix-huit¹⁵⁹ ! » C'est que la foi relève de l'absolu, de « l'inconditionné », lequel « ne peut pas être aidé par des raisons — car, lorsqu'il y a des raisons pour, *eo ipso*, ce n'est pas l'inconditionné... Le fait qu'il y ait des raisons n'est donc pas un *plus* par rapport à l'inconditionné ; non, non, c'est un *minus* ; une chose qu'on retranche et qui ramène l'inconditionné au conditionné¹⁶⁰ ». La foi, étrangère à toute condition, est une « détermination spirituelle » prise dans mon intériorité, une décision personnelle, une résolution subjective, puis une relation qui me lie à une autre personne, au « Tout autre ». En ce sens, elle peut être considérée et étudiée comme « une passion », la passion de l'infini ou de l'absolu. Kierkegaard n'éprouve aucune gêne à « exposer l'énorme pathos

156. *Pap.*, 10 (4), A, 581 ; 1852.

157. *Pap.*, 10 (1), A, 443 ; *J.*, 3, p. 130 ; 1849.

158. *Pap.*, 10 (1), A, 324 ; *J.*, 3, p. 107 ; 1849. Cf. *J. Climacus...* (in *fine*) : « le doute procède de l'intérêt », tandis que la « réflexion est désintéressée ». Cf. *supra*.

159. *Pap.*, 10 (1), A, 490 ; 1849.

160. *Pap.*, 10 (4), A, 350 ; 1851 : « L'inconditionné - Raisons ».

du christianisme ¹⁶¹ ». Il se réjouit plutôt d'apporter ainsi à toute une génération dépourvue « d'enthousiasme » et qui se perd, à la suite de Mynster, dans de prudents calculs, la forte nourriture dont elle a le plus besoin ¹⁶². L'homme moderne, qui « est sorti du rapport immédiat à Dieu..., reste maintenant dans la réflexion ». Il est incapable de « s'avancer assez *loin* » pour que « la Providence ait prise » sur lui ¹⁶³. Il s'abrite bourgeoisement de ce « coup de soleil » de l'absolu qui frappa tous les serviteurs de l'inconditionné : Paul, Luther, Pascal, de cette épreuve « concentrée intensément... en un seul et unique instant ». Le rapport à l'absolu demeure toujours pour lui un « rapport de réflexion ». Nulle « pression » spirituelle, nulle conscience du péché, par exemple, ne lui fournit « l'élan » nécessaire à l'action. Le « mouvement dans la réflexion » dont il s'enorgueillit « n'est que piétinement sur place » ¹⁶⁴. Depuis qu'il a été surévalué, quel changement, quelle crise ! « Dans l'immédiateté », on se référait encore « à un inconditionné, inconditionnellement ». On était prêt à « risquer la vie ou la mort ». Or « le secret de la réflexion est qu'il n'y a rien d'inconditionné ; rien n'est si faux qu'il n'y ait pourtant quelque chose de vrai dedans et rien n'est si vrai qu'il n'y ait quelque chose de faux dedans ». Comment donc pourrait-on encore risquer sa vie ? « La passion est abolie » et, avec elle, l'intime conviction du croire ¹⁶⁵. Car « la passion — ce qui passionne, l'intériorité, c'est justement ce qu'est une conviction », mais c'est aussi « le contraire (*omvendte*) de toute l'objectivité moderne » ¹⁶⁶.

La conviction ne naît pas plus du doute que la résolution d'une réflexion qui se livre au jeu objectif des raisons ; il y faut un acte décisif. « Le doute », en effet, « ne peut jamais être arrêté par des raisons qui ne font que nourrir le doute ». Mais il le sera, par « l'imitation », c'est-à-dire l'*action* de suivre

161. *Pap.*, 9, A, 92 ; *J.*, 2, p. 261 ; 1848. Il ne s'agit pas ici, du *pathos* esthétique, mais du « pathos paradoxal chrétien », expression existentielle de la conscience du péché et du pardon. (Cf. COLETTE, *op. cit.*)

162. *Pap.*, 10 (4), A, 550 ; *J.*, 4, p. 334 ; 4 juin 1852.

163. *Pap.*, 10 (1), A, 330 ; *J.*, 3, p. 109 ; 1849.

164. *Pap.*, 10 (5), A, 17 ; *J.*, 4, p. 379 ; 1852 : « Le service de l'inconditionné ».

165. *Pap.*, 10 (4), A, 525 ; 1852 : « La réflexion ».

166. *Pap.*, 10 (1), A, 481 ; cf. *supra*.

Christ ¹⁶⁷. Kierkegaard s'attarde à caractériser l'aporie du doute et sa solution. « Ma réflexion me montre d'aussi nombreux possibles *pro* que *contra*, précisément juste aussi nombreux... La réflexion est l'équilibre des possibles... Elle oppose à un possible un contre-possible... Elle est dualité (*Dobbelthed*)... Rien n'est donc plus impossible et plus contradictoire que d'agir (infiniment — de manière décisive) par la force de la réflexion... Sur quoi ai-je buté ? Sur *l'absurde*. Qu'est-ce que l'absurde ? L'absurde est, comme on voit, tout à fait simple : c'est que moi, être de raison (*Fornuft-Vaesen*), je dois agir dans un cas où mon entendement (*Forstand*), ma réflexion me disent : tu peux aussi bien faire une chose que l'autre, c'est-à-dire où mon entendement et ma réflexion me disent : tu ne peux agir — et pourtant c'est là que je dois agir (*handle*). Mais ce cas se présentera chaque fois que je dois agir de manière décisive ; car c'est alors que je suis dans une infinie passion (*Lidenskab*) que surgit précisément la disproportion entre agir et réfléchir. — L'absurde, ou agir par la force de l'absurde, c'est donc agir dans la foi, dans la confiance en Dieu. Tout simplement ¹⁶⁸. »

Lassé par les embarras de la réflexion, je prends la décision de croire, sans raison, en me plaçant au-delà de toute raison. « Comme la thèse doit sonner (*lyde*) : la foi ne peut pas être conçue (*begribes*) ; le maximum est : on ne peut pas concevoir que la foi ne puisse pas être conçue — de même aussi : pour un inconditionné on ne peut pas donner de raisons ; le maximum est qu'on peut donner des raisons pour le fait de ne pas pouvoir donner de raisons ¹⁶⁹. » Le parallélisme des formules, le retour des termes ou des tournures font « sonner » la pensée de Kierkegaard à tout écho. Oui, il faut le dire et le redire, la foi échappe aux prises de l'entendement. Il reçoit comme une provocation le « concept (*Begreb*) chrétien de foi » : « Qu'est-ce que croire ? C'est vouloir (ce qu'on *doit* et parce qu'on *doit*) : c'est, dans la crainte de Dieu, inconditionnellement écoutant et obéissant (*lydigt*), résister à la pensée vaniteuse de vouloir concevoir

167. *Pap.*, 10 (4), A, 349 ; *J.*, 4, p. 279 ; 1851. Cf. *Hâte-toi d'écouter*, second discours.

168. *Pap.*, 10 (1), A, 66 ; *J.*, 3, p. 38 ; 1849.

169. *Pap.*, 10 (4), A, 356 ; *J.*, 4, p. 282 ; 1851 : « La foi - les 'raisons' ». Cf. Pascal.

(*begribe*) et à la fiction (*Indbilding*) vaniteuse de pouvoir concevoir ¹⁷⁰. »

2. CROIRE, C'EST SAUTER DANS L'ABSURDE

Décision, résolution, passion : quelle force mentale ne mobilise pas l'acte de foi dès lors qu'il se passe de raisons pour franchir le pas de l'« absurde » ! il ne commande pas, à vrai dire, de croire et de faire n'importe quoi. Quand je l'accomplis, je m'associe, en effet, à Celui dont je sais qu'il prononce mon pardon et proclame mon salut : « A qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle ¹⁷¹. » Mais une telle relation n'en reste pas moins paradoxale. Pour l'assumer, il faut que j'accepte de ne pas comprendre. De croire, plutôt que de savoir.

Depuis la Chute, l'homme, qui n'entend plus directement Dieu, se heurte à l'absurde. L'absurde, cependant, ne saurait abolir la présence de Dieu. Il la postule plutôt, par défaut et en raison de la surdité qui empêche le pécheur de la percevoir positivement. C'est pourquoi, selon Kierkegaard, « la passion de Dieu se trouve dans l'absurde. Là où l'on voit ce signe, là Dieu est présent (*er med*) ; c'est là qu'on entend sa voix (*Stemme*), en un certain sens plus terrible que dans le tonnerre, car la distance de l'absurde est plus grande ¹⁷². » A cette distance la voix de Dieu a beaucoup perdu de son éclat. Son affaiblissement ne peut être compensé que par la « monstrueuse tension » du croyant qui accepte de « rester seul avec l'absurde » ¹⁷³. La foi, contre toute sagesse, tend l'oreille à la voix « terrible » qui semble s'évanouir. Elle n'a aucune « raison » de le faire. Au moment de sauter dans l'incompréhensible, elle ne songe donc pas à s'expliquer devant le monde. Elle lui tourne le dos, ce qui ne signifie pas qu'elle ne l'ébranle pas. « Le fait de nier toute conception (*Begriben*), cela vous chasse hors du monde, vers l'absurde — et ici est la foi... La foi est très exactement 'le point hors du monde'. C'est pourquoi elle meut aussi le monde tout

170. *Pap.*, 10 (1), A, 368 ; 1849.

171. *Jn.* 6, 68.

172. *Pap.*, 11 (1), A, 268 ; 1854 : « Les instruments de Dieu ».

173. *Pap.*, 10 (2), A, 592 ; *J.* 3, p. 394 ; 1850.

entier », et plus profondément que politiciens ou révolutionnaires ¹⁷⁴.

Cependant la « tension » qui accompagne la foi n'en finit pas de défier l'entendement. Il réagit à sa manière, inadéquate, mais obstinée. Il se trouve toujours de bons esprits pour « rendre compte de la foi dans le direct ». Au XIX^e siècle, « la science (*Videnskaben*) qui veut concevoir (*begribe*) la foi » connaît un grand essor ¹⁷⁵. Elle se développe au détriment de la foi, confondue avec n'importe quel phénomène de croyance. Les conditions d'une renaissance païenne se trouvent réunies. Kierkegaard rappelle, en effet, que chez les Grecs, la *pistis* représentait « quelque chose d'inférieur, et de loin, à l'*épistèmè*, parce qu'elle se rapportait au « vraisemblable ». C'est le christianisme qui « hausse le concept (*Begreb*) de foi ». La foi qu'il enseigne, si elle « se rapporte au paradoxe (par conséquent à l'invraisemblable), désigne, en revanche, la plus haute certitude (*Vished*), la conscience de l'éternité, la certitude la plus passionnée qui amène un homme à tout offrir en offrande, y compris la vie, pour cette foi ¹⁷⁶ ». Alors que, chez Platon, la *pistis* n'offre, à la différence du savoir, aucune certitude, le Nouveau Testament annonce que la foi en Christ est « une ferme assurance » et que la seule, « l'unique certitude est d'ordre éthico-religieux » ¹⁷⁷. Mais le préjugé grec demeure. Il va, en toute occasion, brouiller le concept de foi. Saint Augustin s'empresse de restaurer « la détermination (*Bestemmelse*) de la philosophie grecque, d'Aristote ou de Platon », si bien que, pour les chrétiens eux-mêmes, la foi devient un concept qui a « son foyer dans la sphère (*Sphaere*) de l'intellectualité (tout est exposé parfaitement dans la *République* de Platon et la *Rhétorique* d'Aristote mérite aussi d'être prise en considération) ». On la rapporte, comme le ferait un philosophe païen, au vraisemblable, et on lui assigne la position inférieure

174. *Pap.*, 10 (2), A, 529 ; *J.*, 3, p. 377 ; 1850. Cf. *supra* : première partie.

175. *Pap.*, 10 (2), A, 592 (cf. *supra*).

176. *Pap.*, 10 (4), A, 635 ; *J.*, 4, p. 359 ; 1852 : « *pistis-épistèmè* ». Cf. *Hé.* 11, 1 : « La foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas. » Les termes employés sont : *hypostasis*, garantie (Calvin) ou ferme confiance (Luther) et *élégchos*, argument, moyen de savoir.

177. Cf. *Gorgias*, 454c, sqq. et *République*, fin du livre VI et *Pap.*, 7 (1), A, 186 ; *J.*, 2, p. 67 ; 1846.

sur « l'échelle (*Climax*) : foi-savoir (*Viden*) ». A cette erreur invétérée Kierkegaard oppose fermement le point de vue chrétien : « La foi a son foyer dans l'existentiel (*det Existentielle*) — Dieu n'est pas apparu avec le caractère d'un Maître de conférences (*Docent*) qui a quelques thèses de maître (*Laeresætninger*), on doit d'abord croire, ensuite concevoir (*begribe*)¹⁷⁸ ». Telle est la certitude éthico-religieuse. Elle se résume en deux mots : d'abord croire. Le « savoir » vient ensuite, de manière rétrospective. Les « desseins de Dieu » ne se dévoilent, si peu que ce soit, qu'après coup. Dans les « trois positions entre la foi et le savoir : 1. Paul : 'je sais ce que j'ai cru'. 2. *Credo ut intelligam*. 3. La foi est l'immédiat, ... le savoir est postérieur à la foi¹⁷⁹ ».

En fait, le savoir n'a rien à faire avec la foi. Elle ne peut se comparer à lui. Elle n'est même pas un savoir supérieur. Elle est d'un autre ordre. « Le concept de foi chrétienne se situe dans une sphère à part, d'une qualité plus haute que la classique dualité : *pistis-épistèmè* ». Une fois de plus s'impose le « caractère paradoxal du christianisme », qui renverse « sens dessus dessous ce qui est purement humain ». Pour l'homme, « l'*épistèmè* l'emporte sur la *pistis* ». Mais il plaît à Dieu de « faire de la sagesse (*Viisdom*) humaine une folie, de renverser le rapport... (ici aussi la possibilité du scandale est le signe)¹⁸⁰ ».

Le christianisme, qui est « action », ne peut devenir, en aucun cas, spéculatif. D'où le « mépris » que professe Tertullien pour « chaque moment de la connaissance (*Erkjendelsen*), en tant qu'il est purement humain » et qu'il exprime dans la formule, souvent mal comprise : « *credo quia absurdum* »¹⁸¹. Kierkegaard le

178. *Pap.*, 11 (1), A, 237 ; *J.*, 5, p. 98 ; 1854 : « Augustin ». Cf. PLATON, *République*, VI, 511df ; VII, 533ef, X, 601e. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 1, 1355a, 24 ; 2, 1355b, 26. Cf. BÖHRINGER, *op. cit.*, sur Augustin.

179. *Pap.*, 5, A, 1 ; *J.*, 1, p. 311 ; 1844 (mars). Cf. 2 *Ti.*, 1, 12 : « Je sais en qui j'ai cru » est meilleur. Cf. MARTENSEN : *De autonomia conscientiae sui humanae* (*Havniae*, 1837). La thèse de saint Anselme (*Proslogium*, chap. 1) est utilisée par Schleiermacher comme « Motto » pour *Der christliche Glaube*.

180. *Pap.*, 10 (4), A, 635 ; *J.*, 4, p. 359 ; 1852. Cf. 1 *Co.* 1 (17-30).

181. *Pap.*, 2, A, 467 ; *J.*, 1, p. 164 ; 3 juillet 1839. Hamann attira, semble-t-il, le premier l'attention de Kierkegaard sur le caractère « absurde » et paradoxal des vérités chrétiennes. Cf. *Pap.*, 1, A, 100 et 1, A, 237, 10-12 septembre 1836, *Skriften*, éd. Roth, déjà cité, p. 425 : tandis que « mensonges et romans doivent être vraisemblables... la vérité... de notre foi » relève du « *incredibile sed verum* ». Cf. TERTULLIEN,

partage pleinement. « Le christianisme, enseigne-t-il à son tour, ne se trouve d'aucune manière dans la sphère de l'intellectualité... La thèse chrétienne ne sonne (*lyder*) pas : *intelligere ut credam*, ni non plus : *credere ut intelligam*. Non, mais elle sonne : fais, selon le message et les commandements de Christ, fais la volonté du Père — et tu seras sûrement croyant¹⁸². » Pour devenir « croyant » il importe de « faire la volonté du Père », c'est-à-dire d'agir. La foi n'appartient pas à la sphère de l'intellectualité : pensée ou connaissance, mais à celle de la volonté, de l'action et, par ce biais, à l'éthique. Entre les deux sphères, rien de commun¹⁸³. « La sphère de l'intellectualité tout entière et tout ce qui y appartient est connaissable à cette formule par laquelle le dois interroger, par rapport à elle : ' puis-je le comprendre ' ? La tâche est, ici, de comprendre ; les différences entre hommes ont, ici, leur foyer, à savoir que l'on peut comprendre plus que l'autre, comprendre plus facilement, plus vite, etc. » En ce domaine, le génie et le talent font autorité. Au contraire, « l'éthique et l'éthico-religieux sont connaissables à cette formule : "veux-je le comprendre" ? Pas question, par conséquent, d'établir la moindre différence d'homme à homme¹⁸⁴ ». Dans la sphère de la foi, il n'y a aucune « différence », en ce sens qu'il suffit de vouloir accomplir l'acte de croire et que chacun le peut, « Pour l'entendement (*Forstand*)... c'est le plus ridicule

De carne Christi, chap. 5 : « *Mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est* ». (Cf. *Miettes...*, S.V., t. 6, pp. 5v 51 ; *O.C.*, t. 7, pp. 50-51, où Kierkegaard cite la formule attribuée à Tertullien et reprise par DE WETTE, *op. cit.*

182. *Pap.*, 11 (1), A, 339 ; *J.*, 5, p. 131 ; 1854. Cf. *Pap.*, 2, A, 194 ; 15 novembre 1837 : « *Credo ut intelligam* » ou... « *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* », ce qui supprime toute transcendance. Cf. MARTENSEN (*De autonomia...*, *op. cit.*, p. 2), affirmant que l'homme doit croire avant de pouvoir connaître et R. NIELSEN (*De speculativa historiae sacrae tractandae methodo*, thèse que Kierkegaard possédait aussi, p. 6), qui soutient le même point de vue.

183. Cf. l'influence sur Luther des thèses nominalistes (Occam, etc.) qui accentuent le rôle de la volonté, pour réagir contre l'intellectualisme thomiste. Cf. R. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, Payot : l'anthropologie de l'Ancien Testament, insistant sur les « rapports de volonté à volonté » dans la relation de Dieu avec l'homme, s'oppose à l'anthropologie grecque, centrée sur l'intellectualité.

184. *Pap.*, 10 (4), A, 461 ; 1852 : « Puis-je comprendre ? - Veux-je comprendre ? » Cf. *Hâte-toi d'écouter*, troisième discours.

de tout — mais tu *dois* croire, l'enjeu est le ciel ou l'enfer — tu dois¹⁸⁵. » Telle est, dans le langage de Kierkegaard, « l'exigence », ou, si l'on préfère, « l'impératif catégorique » de la volonté.

Combien légitime apparaît dès lors le projet de faire du croire « une sphère propre », au « contraire (*omvendt*) » de ce que l'homme pense, d'ordinaire, quand il appelle croire « ce qui n'est absolument autre chose que savoir (*at vide*) » ou « une immédieté qui peut bien être éclaircie par le procès de la pensée (*Taenkning*) » ! Il est trop facile, au nom d'une « quasi-foi », de se débarrasser des miracles, sous prétexte qu'ils sont gênants pour la « pensée ». Christ procède d'une manière « opposée ». « D'abord vient la foi qui croit aux miracles, qui croit parce qu'elle voit les miracles ; et, ensuite, celle qui croit, quoiqu'il ne se produise aucun miracle. Ces deux déterminations (*Bestemmelser*) sont celles de la foi et de l'absurde ; les marques du scandale sont là. D'abord croire que Dieu veut laisser arriver quelque chose qui lutte tout à fait directement contre notre raison et notre entendement (*Formuft og Forstand*). C'est absurde. Et, quand on a cru ainsi que cela peut arriver, croire alors, malgré tout, quoique cela n'arrive pas. Mais si l'on éloigne la première détermination de la foi : croire parce qu'on voit signes et prodiges (*Under*), alors, les sphères sont confondues, car, alors, le savoir (*Viden*) et la forme la plus haute de la foi arrivent à se ressembler. En effet, le savoir, quand on lui permet de s'appeler foi, ne réclame aucun miracle (*Mirakel*) ; il voudrait plutôt, au contraire, en être libéré, car le miracle lui est précisément à scandale. Or, la forme la plus haute de la foi est, bien sûr, de croire sans voir de signes ou de prodiges¹⁸⁶. »

L'attitude que les hommes adoptent devant le miracle sert donc de critère pour discerner s'ils font bien de la foi « une sphère à part », sans la « confondre » avec la sphère du savoir. On devine comment réagissent les adeptes de la science : libres penseurs, théologiens « savants » ou rationalistes. Les uns tentent d'expliquer un miracle « à l'aide d'un non-miracle¹⁸⁷ ». Strauss se retranche derrière les interprétations fondées sur des lois psycho-

185. *Pap.*, 10 (1), A, 187 ; *J.*, 3, p. 74 ; 1849.

186. *Pap.*, 8 (1), A, 672 ; *J.*, 2, p. 235 ; 1848. Cf. *Jn.* 4, 48 : « Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne voulez pas croire ».

187. *Pap.*, 8 (1), A, 26 ; *J.*, 2, p. 96 ; 1847.

logiques ou physiques¹⁸⁸. Feuerbach, après avoir considéré le miracle comme « une illusion » qui n'accéderait même pas au mode d'existence imparfait que Spinoza lui reconnaissait, rend compte de sa genèse et de son sens en faisant intervenir l'imagination et le sentiment : le miracle serait un « désir humain », « réalisé supranaturellement »¹⁸⁹. « Au lieu d'être édifiés et radoucis par la délivrance qui se trouve dans le miracle », ces sceptiques-là le revêtent d'un « sens esthétique » et le traitent « comme un spectacle » à regarder¹⁹⁰. Les autres, comme Henrich Steffens, cousin de Grundtvig, édifient « une théorie selon laquelle il est pensable (*taenkende*)... d'admettre les miracles ». Mais elle est irrecevable et dangereuse. En effet, « le christianisme ne se rapporte ni au procès de la pensée (*Taenkning*), ni au doute, mais à la volonté et à l'obéissance : tu dois croire. Vouloir garder le procès de la pensée est donc désobéissance¹⁹¹. »

Kierkegaard, après avoir récapitulé ces deux séries d'explications du miracle, les rejette comme « également » dépourvues de sens. « *OU BIEN* (et c'est ce que fait Lessing lui-même en publiant les *Fragments* de Wolfenbüttel) employer toute son acuité d'esprit à prouver le caractère *insensé* (*Urimelige*) du miracle... et conclure : *ergo* ce n'est pas un miracle — mais serait-ce donc un miracle, si c'était sensé (*rimeligt*) ? *OU BIEN* (et c'est la sagesse de la spéculation) employer toute sa profondeur et son acuité d'esprit à concevoir (*begribe*) le miracle, pour le rendre concevable (*begribeligt*), et alors conclure : *ergo* c'est un miracle... — mais alors ce n'est donc pas quelque chose de miraculeux ! Non ! laissons le miracle rester ce qu'il est : un objet de foi¹⁹² ! » Également incompréhensibles, foi et miracle vont de pair. Feuerbach, grâce à Luther peut-être, le sait et le reconnaît : « L'objet caractéristique de la foi est le miracle — la foi est foi au miracle,

188. Strauss, *op. cit.*, cf. *supra*.

189. Cf. 1838 : Pierre Bayle et 1841 : *L'essence du christianisme*, *op. cit.*, I, 12.

190. *Pap.*, 8 (1), A, 26 ; 1847.

191. *Pap.*, 8 (1), A, 331 ; J., 2, p. 157 ; 1847. Cf. H. STEFFENS, *Christliche Religions-philosophie* ; Breslau, 1839 (1^{re} partie, p. 440) ; ouvrage que Kierkegaard avait acquis. Bien qu'il eût étudié avec un « immense enthousiasme » ses *Caricatures*... (*op. cit.*) en janvier 1836 (cf. *Pap.*, 1, A, 250), Kierkegaard fut déçu par les cours d'anthropologie de Steffens, qu'il suivit, à Berlin, en novembre 1841 (cf. *Breve*..., n° 51 et 55).

192. *Pap.*, 10 (1), A, 373 ; J., 3, p. 116 ; 1849.

foi et miracle sont absolument inséparables ¹⁹³. » Mais il faut ajouter à cette précieuse constatation que la foi chrétienne, par elle-même, en se situant au-delà des « frontières » de la raison, témoigne de son caractère miraculeux. Dans le Nouveau Testament « on expose les choses de telle sorte que le miracle est inséparable du fait d'être chrétien... Quand il n'y a plus de miracles, le christianisme n'existe plus du tout ». Prétendre « qu'on n'en a plus besoin » n'est que « sornettes » (*Sludder*) ¹⁹⁴. Ce refus à peine déguisé s'explique par la « baisse de la foi et la mondanité du christianisme actuel ». Sans miracle « la foi est morte » et l'entendement danse sur sa tombe en proclamant qu'il va « percer la tactiques de Dieu » ¹⁹⁵ ! Malheur aux têtes « rusées (*Klæglige*) et spéculatives » dans lesquelles germe l'idée que « le christianisme est devenu une tâche pour la pensée ¹⁹⁶ » ! Elles ont l'audace de « mesurer leur entendement (*Forstand*) et leur imagination avec Dieu », comme si « Dieu ne devait pas avoir plus de possibles » que n'est capable d'en fabriquer une imagination limitée ¹⁹⁷. Kierkegaard se répand en imprécations contre le rationalisme (*Forstandighed*) « présomptueux » qui se permet de faire des objections lorsque le miracle ne lui paraît pas guidé par une « téléologie » finie, lorsque, par exemple, Christ ordonne à la mer de se taire. « Non ! Le miracle a un autre côté ; il appartient à ce qui rend Christ objet de foi, signe de contradiction et où est impliqué le possible du scandale ¹⁹⁸ ».

Le miracle, comme la foi, reste donc inaccessible à la pensée. Ni la spéculation ni la science ne parviennent à lui imposer leurs catégories. Hamann dit vrai : « concevoir » abolit « croire » comme la loi abolit la grâce. Kierkegaard reconnaît là une formule qui lui est chère. Toutefois, précise-t-il, elle n'est, « chez Hamann, qu'un aphorisme, tandis que je l'ai extraite, en combattant, de toute une philosophie et de toute une culture données, jusqu'à aboutir à cette thèse : concevoir qu'on ne peut pas concevoir la foi ou — c'est le côté plus éthique et plus pieux (*gudfrygtige* : craignant Dieu) — concevoir qu'on ne doit pas concevoir

193. *L'essence du christianisme*, op. cit., p. 261.

194. *Pap.*, 11 (1), A, 187 ; *J.*, 5, p. 75 ; 1854 : « Le miracle ».

195. *Pap.*, 10 (3), A, 594 ; *J.*, 4, p. 162 ; 1850, et 10 (1), A, 399 ; 1849.

196. *Pap.*, 10 (1), A, 373 (cf. *supra*).

197. *Pap.*, 9, A, 412 ; *J.*, 2, p. 367 ; 1848.

198. *Pap.*, 10 (5), A, 130 ; *J.*, 4, p. 427 ; 1853 : « Le miracle ». Cf. *Mc.*, 4, 39.

la foi ¹⁹⁹ ». C'est en 1846 que « le combat » a été le plus chaud. A cette date, ayant lu le livre de Carl Gustav Carus sur « l'âme ²⁰⁰ », Kierkegaard constate que la dernière née des « sciences de la nature », la physiologie, se fait forte de découvrir l'âme sous son scalpel et Dieu au bout de son microscope. Serait-elle la seule à afficher cette prétention ridicule ? En fait, toutes les sciences de son espèce « brouillent les sphères ». Elles n'en sont pas plus avancées. Il faut voir en elles une « parenthèse », qui ne saurait suspendre l'urgence du « tu dois » croire ²⁰¹. En 1853, à propos « des objections élevées par les sciences de la nature contre le christianisme et la science (la théologie) », un point final est mis à la diatribe. La « révolte contre Dieu » que ces sciences fomentent et qui les déconsidère est clairement dénoncée : « Elles veulent rendre Dieu purement superflu et lui substituer les lois de la Nature..., qui obéissent à la science, par conséquent à l'homme. Ainsi l'homme proprement devient Dieu... La science de la Nature devient religion ». Telle est l'ultime ruse à laquelle l'homme se livre pour prendre la place du Créateur. Elle lui donne l'audace de juger la Révélation. Il est tout heureux d'apprendre que « toute une série d'idées qui se trouvent dans l'Écriture Sainte, concernant les phénomènes de la Nature, ne tiennent pas debout scientifiquement : *ergo*, l'Écriture Sainte n'est pas la Parole de Dieu, n'est pas une révélation ». Kierkegaard élargit la protestation qu'il élève contre ce sacrilège. Il lui apparaît, en effet, que « le conflit avec les objections des sciences de la nature » rejoint le « combat » contre le Système. C'est pourquoi il rejette sans hésitation, comme « perdue », toute « scientificité théologique ». Le seul et unique *medium* à travers lequel Dieu communique (*communiquer*) avec l'homme, le seul et unique sujet dont il veut débattre avec l'homme est « l'éthique ». Tout le reste appartient au domaine « des choses indifférentes ». Il faut oser dire, avec Luther : « Notre Seigneur se f... (*skider*) des

199. *Pap.*, 10 (2), A, 225 ; *J.*, 3, p. 264 ; 1849. Cf. 10 (1), A, 561 ; *J.*, 3, p. 167 ; 1849 (cf. *supra*). Le parallélisme loi-grâce, raison-foi est posé fermement par Luther. La « propre justice » (autojustification), sur le plan rationnel, consiste à vouloir prouver.

200. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* ; Pforzheim, 1846. Kierkegaard se procure l'ouvrage chez Reitzel le 20 novembre 1846. Selon Carus, la physiologie expliquerait le passage de l'inconscience à la conscience.

201. Cf. première partie.

sciences de la Nature... Il ne communique (*meddele*) aucun signe (*Vink*) » là-dessus, non plus que « sur l'imprimerie » ou sur « la machine à vapeur ». Bien au contraire « pour tenter les hommes, il mêle » à la Révélation « quelque galimatias » propre à scandaliser le monde des doctes. Pas plus que le croyant, le théologien ne doit donc être un « savant ». Il doit être « un caractère » pour mener, non le combat de la science, mais celui de la foi ²⁰². Il aura besoin, en effet, de courage s'il persiste à croire sans comprendre, sous les quolibets et les injures d'un siècle qui a la religion de la science. Les pierres lancées à Etienne se sont métamorphosées en lazzis. Le martyr, aujourd'hui, est « martyr du rire ²⁰³ ».

Dans la lutte de la foi qu'il mène jusqu'au bout, il convient de respecter la séparation des sphères, afin de ne pas troubler l'écoute de la Parole en « voulant concevoir ». Car « plus on s'efforce de concevoir, plus il se produit de bruit (*suser*) dans l'oreille », comme le vent dont on ne sait ni d'où il vient, ni où il va ²⁰⁴. Un seul rôle incombe à la spéculation, considérée par rapport à la foi : faciliter la distinction entre la sphère du savoir et celle du croire. « La spéculation peut exposer les problèmes, connaître (*kjende*) que chaque problème particulier est devant la foi, marqué et disposé de telle sorte qu'il soit devant la foi — et alors proposer : veux-tu, maintenant, croire ou non ? En outre, elle peut contrôler (*controllere*) la foi, c'est-à-dire : ce qui, à un instant donné, est à croire, ou le contenu de la foi, pour prendre garde que les déterminations (*Bestemmelser*), là, à l'intérieur de la foi, ne soient pas mêlées à des sornettes (*sluddervur-rent*)... Tout ceci est un travail très long (*vidløftigt* : prolix). La spéculation est ce qui voit (*den Seende*) — mais dans la seule mesure où elle dit : "c'est ici" ; ensuite, elle est aveugle ²⁰⁵. » La spéculation, comme la réflexion, rend donc à la foi d'incontestables

202. *Pap.*, 10 (5), A, 73 ; *J.*, 4, p. 404 ; 1853.

203. Cf. l'affaire du *Corsaire* et *Ac.* 7, 58. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 367 ; *J.*, 3, p. 114 ; 1849 : « Le combat de la foi avec le monde n'est pas un combat de la pensée (*Tanke*) avec le doute, pensée contre pensée. Ce fut là la confusion qui aboutit à cette folie : le Système... C'est un combat de caractère. La vanité humaine consiste à vouloir concevoir (*begribe*)... au lieu d'écouter et d'obéir (*lyde*) comme un enfant. »

204. *Pap.*, 10 (1), A, 437 ; 1849. A propos de la prédication du pasteur C.H. Visby à *Vor Frelzers Kirke*, le 3 juin 1849, sur Nicodème (*Jn*, 3, 1).

205. *Pap.*, 10 (2), A, 432 ; 1850 : « Spéculation-foi ».

services, pourvu qu'elle reste dans sa sphère, dans « ses frontières ». A cette condition, elle parvient à cerner « en négatif » la sphère du croire.

Entre cette sphère et celle du savoir, il y a aussi solution de continuité, totale rupture. « Ici, comme partout, on doit faire attention au saut (*Spring*) qualitatif : il n'y a aucun passage direct (*ligefrem Overgang*), comme, par exemple, entre lire et étudier la Bible comme un livre ordinaire humain — et admettre que c'est la parole de Dieu, l'Écriture Sainte ; mais (il y a) partout, au contraire, une *metabasis eis allo génos*, un saut qui rompt la chaîne (*Raekken*) tout entière du raisonnement et détermine (*bestemmer*) un nouveau qualitatif, un *allo génos* ²⁰⁶. » Croire est un « changement dans un autre genre », qui consiste à tout commencer de nouveau. Or un commencement exige un arrêt, une « rupture » dans les « chaînes antérieures » ²⁰⁷. Pour naître de nouveau, il faut donc interrompre la relation avec Dieu, telle qu'elle existe, perturbée par la Chute, pour recréer la relation initiale, d'une tout autre qualité, dans laquelle redevient possible une communication verbale et auditive avec le Père. On n'y parvient pas par degrés ou d'une manière continue, mais d'un coup par « un saut ». Nulle échelle de Jacob ne relie l'ancienne vie à la nouvelle. Entre elles, l'abîme qui nous sépare de Dieu. Entre le Très Saint et l'homme pécheur, rien de commun.

« Dieu ne peut pas être le superlatif le plus haut de l'humain. Il est qualitativement différent. De là suit, d'abord, l'inconcevabilité (*Ubegribeligheden*), qui s'accroît avec le développement de l'entendement (*Forstand*) de l'homme. Et par là, ensuite, s'intensifie (*potenseres*) la foi, qui croît contre l'entendement ». En effet, « plus je me développe dans l'ordre de la pensée (*Taenkning*), de l'entendement et de la conception (*Begriben*), plus... je voudrais concevoir et concevoir. Mais voyez ! d'autant moins je conçois le divin (en raison du rapport entre les qualités)... Telle est l'intensification de la foi : moins je peux concevoir, quand je crois quand même, plus intensive est la foi ». Il faut tenir compte ici du « rapport des qualités » qui, dans l'humain et le divin, sont « hétérogènes ». Elles « ne peuvent jamais, en continuant à se rapporter l'une à l'autre, devenir homogènes. Au contraire, la

206. *Pap.*, 10 (1), A, 361 ; *J.*, 3, p. 114 ; 1849. Cf. Luther, *En christelig Postille*, *op. cit.*, 1, 273.

207. *Pap.*, 5, A, 70 ; *J.*, 1, p. 328 ; 1844. Cf. première partie.

différence, la différence de qualité, l'hétérogénéité devient plus évidente »²⁰⁸. Le « progrès » de la foi est, par conséquent, marqué par un « recul »²⁰⁹. Le rapport à Dieu est inversement proportionnel à la distance à laquelle l'homme se tient de son Seigneur. A mesure que l'homme s'approche, Dieu semble s'éloigner et « l'infini devient de plus en plus infini »²¹⁰. D'où la loi de la « croissance » de la foi chez Luther. Cette « croissance » correspond, selon le Réformateur, « à un changement qui s'opère lorsqu'on devient homme », après avoir été adolescent. Tandis que l'adolescent s'imagine pouvoir atteindre Dieu par ses propres forces, l'adulte se sent « de plus en plus loin de lui ». C'est alors que la foi le secourt, en lui apprenant qu'il est sauvé par elle seule, sans aide humaine. La « doctrine luthérienne de la foi » apparaît ainsi comme « la religiosité de la virilité ». Elle fait de la foi « l'expression du respect de la différence qualitative entre... l'humain et le divin »²¹¹. A l'inverse, « la pire déformation du christianisme » consiste à l'aligner sur ce qui n'est qu'humain. Prenant le divin pour « le superlatif direct de l'humain », elle l'enferme « mesquinement dans nos quantités esthétiques : le surprenant, le grand, l'agissant loin, etc. » Telle est plus précisément l'erreur de la « sottise surdité (*Dumhed*) et de l'absence d'esprit (*Aand*) ». Kierkegaard la confond en rappelant que Dieu est toujours « le contraire (*Omvendthed*), le paradoxe », si infiniment élevé que le seul et unique point qu'il vise est « l'éthique », la décision de la foi²¹².

Cette décision conditionne le salut de l'homme. Elle entraîne l'assurance que, partout et à tout instant, il y a un absolu commencement. « Dans une conversion (*Omvendelse*)... la foi est la possibilité d'un nouveau commencement absolu, sinon le vieux demeure... C'est cette intensité infinie dans l'anticipation de la foi qui a la franchise d'oser risquer de changer le vieux en l'oubliant absolument — pour, désormais, croire absolument à un

208. *Pap.*, 10 (3), A, 186 ; *J.*, 4, p. 61 ; 1850.

209. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 320 ; *J.*, 3, p. 294 ; 1849 : « L'échelle (*Stigen*) du rapport à Dieu dans l'intériorité est caractérisée par un recul : ...on découvre de plus en plus profondément l'infinie distance. »

210. *Pap.*, 10 (1), A, 48 ; *J.*, 3, p. 33 ; 1849.

211. *Pap.*, 10 (2), A, 207 ; *J.*, 3, p. 261 ; 1849.

212. *Pap.*, 10 (4), A, 460 ; *J.*, 4, p. 304 ; 1852. 10 (5), A, 129 ; 1853 et 10 (2), A, 178 ; *J.*, 3, p. 252 ; 1849.

commencement ²¹³. » Que le « vieil homme » pécheur s'efface définitivement devant « l'homme nouveau », sanctifié : voilà « le passage » que la sagesse humaine ne s'explique point. Elle exprime sa surprise par la bouche de Nicodème : « Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ²¹⁴ ? » Mais il ne faut pas confondre ici, comme elle le fait, « l'esprit et les sens ». Une fois perdue, « l'innocence d'une jeune fille » ne saurait, il est vrai, se retrouver. Elle se retrouve d'autant moins que « ce qui est premier, spirituellement (*aandeligt*), c'est que chacun a perdu l'innocence ». Cependant il est permis, par l'acte de foi, de tout recommencer et de renaître. Christ tient la promesse que balbutie la sagesse des nations : « Souvent, presque chez tous les peuples, il y a une légende sur un saut (*et Sagn om et Spring*) par lequel l'innocence a été sauvée, tandis que le mal sombrait dans l'abîme ; un saut que seule l'innocence peut faire !... Il y a là quelque chose d'extraordinaire ²¹⁵. »

S'il est vrai que « l'immédiateté se laisse atteindre de nouveau », cette assurance commande « une tâche : tu *dois* l'atteindre ». Le Système suppose à tort que l'immédiateté est donnée de nouveau « sans rupture ». Elle est, au contraire, lors du saut de « la seconde naissance » (*Gjenfædelse*), conquise d'un coup et librement. L'éthique (*Ethiken*), ou plutôt le fait éthique (*det Ethiske*), c'est-à-dire l'acte de se décider à croire, est le « tournant » nécessaire pour « prendre son essor » ²¹⁶. Comme toujours, « chaque qualité fait son apparition avec un saut... : la pensée de Dieu, avec un saut..., le saut de la conscience du péché, le saut de la réconciliation ²¹⁷ ». L'inévitable saut de la foi s'accompagne, comme tout saut, d'un risque. Mais le risque est ici absolu. Je me dis, en effet, au moment du choix décisif, que la vie de

213. *Pap.*, 10 (2), A, 371 ; *J.*, 3, p. 314 ; 1850.

214. *Jn.* 3, 4.

215. *Pap.*, 8 (1), A, 681 ; *J.*, 2, p. 239 ; 1848. Lessing, dans son dernier entretien avec Jacobi, refuse de franchir l'abîme qui sépare vérité rationnelle et contingence historique par le *salto mortale* que son ami l'exhortait à accomplir ; s'inspirant de Spinoza, il se déclare panthéiste. Kierkegaard, au contraire, recommande le saut. Malgré son admiration pour le non-conformisme de Lessing, il se tient aux côtés de Fr. H. Jacobi (1743-1819), qui défend, contre l'objectivité abusive des intellectualistes, la subjectivité et la sensibilité (Cf. *Pap.*, 5, A, 21-30-31-35-40 ; 1844 et 5, C, 13 ; 1844).

216. *Pap.*, 10 (1), A, 360 ; *J.*, 3, p. 113 ; 1849.

217. *Pap.*, 5, C, 1 et 7 ; 1844 (*Philosophica*).

Christ est investie d'une telle autorité que je prends « la résolution (*beslutter*) de placer ma vie tout entière là-dessus... Cela s'appelle risquer et, sans risquer, la foi est une impossibilité ²¹⁸ ». A quoi bon me persuader que je sais où je vais ? Aucune « considération téléologique » ne m'autorise à « risquer réellement tout ». En fait, je n'ai absolument aucune raison d'en arriver là. Autrement dit, « ce qui me détermine (*bestemmer*), c'est seulement et uniquement cet inconditionné : je le dois, je ne peux autrement... Dans l'inconditionné, toute téléologie tombe ». La plupart du temps les hommes pensent et vivent « à l'envers ». Ils s'imaginent qu'en alignant des pourquoi ? ils finiront pas se déterminer à « risquer tout ». Mais c'est le contraire qui est vrai. Chaque pourquoi ? est restrictif. Avec des pourquoi ? on ne risque jamais rien. On devient au mieux (ou au pire !) « professeur en mille pourquoi ? » Le saut du risque suppose une tout autre situation. Elle se présente lorsque « chaque pourquoi ? entre dans la nuit de l'inconditionné et se tait ». Alors seulement un homme peut « tout risquer ²¹⁹ ». Se tenir devant l'inconditionné, l'absolu et, sans raison, choisir : voilà qui « sonne (*lyder*) luthérien », comme les paroles mêmes du Réformateur : « Je ne le peux autrement. Dieu me soit en aide. Amen ²²⁰ ! » Le choix radical de la foi a aussi pour particularité d'être un choix immédiat, à ne pas différer : « Si tu ne risques pas maintenant — une éternité pour le regretter ; un instant pour jouir — et une éternité pour regretter cet instant de jouissance. Ou bien : le temps d'une vie (*Levetid*) dans la temporalité pour n'avoir pas risqué ²²¹. » Voilà qui « sonne » pascalien, cette fois. Le « risque » de Kierkegaard s'apparente incontestablement au fameux pari, et non pas au jeu de dés dont parle Nietzsche. Il consiste à se jeter dans la foi, à « sauter dans l'absurde » ou encore à se lancer « en pleine mer » sans le secours de la moindre « échelle ». On n'accède à la vraie connaissance que si, d'abord, « on se risque à sortir dans la vie, à sortir en pleine mer et à pousser des cris vers le ciel, pour voir si Dieu ne voudrait pas les entendre ; non si on reste sur le

218. *Pap.*, 10 (2), A, 406 ; *J.*, 3, p. 327 ; 1850.

219. *Pap.*, 10 (4), A, 613 ; *J.*, 4, p. 351 ; 1852 : « Seul l'inconditionné peut porter un homme. »

220. *Pap.*, 9, A, 109 ; *J.*, 2, p. 266 ; 1848.

221. *Pap.*, 10 (5), A, 41 ; *J.*, 4, p. 38 ; 1852 : « L'éternité — le fait de risquer. »

rivage à regarder les autres combattre et lutter... En vérité, c'est tout autre chose de se tenir sur une jambe à démontrer l'existence de Dieu que de le remercier à genoux. Alors ce n'est plus une mince échelle de soie (*Silkestige*) qu'on lance comme un fabuleux chevalier de la connaissance (*Erkjendelsen*), échelle avec laquelle on arrive souvent en haut de façon étonnante, puisqu'on affermit l'échelle une fois qu'on est dessus. Ce n'est pas non plus l'échelle à coulisse (*Entre-Stige*) des pompiers, qui entrent, à chaque étage, pour l'affermir. Mais c'est un escalier (*Trappegang*) ferme et si l'on part plus lentement, on va d'autant plus sûrement ²²². » L'accès à la connaissance vraie n'est pas obtenu, en effet, au moyen d'une « échelle de soie » qu'on leste en y prenant place, à la manière d'Anselme qui s'emploie à démontrer l'existence de Dieu en la présupposant et qui justifie la foi alors que, pour lui, elle est déjà donnée. Il n'est pas non plus facilité par « l'échelle à coulisse » des hégéliens, qui rêvent d'« escalader le ciel à coups de syllogismes », en s'assurant des preuves « à chaque étage » ²²³. Aucune acrobatie ne permet de démontrer l'existence de Dieu et de vivre une foi sans risque. Inutile de « se tenir sur une jambe », en « sautant » à cloche-pied. Il faut bien plutôt « se jeter à genoux » pour adorer et remercier, lorsque, après les lenteurs et les hésitations du départ, on se trouve, en toute sûreté, « sur un escalier ferme ».

3. CROIRE, C'EST RÉPONDRE

Pour atteindre « l'escalier ferme », rien ne dispense de s'élancer dans le vide. Le choix se décide dans le « délaissement » et « sans appui ». L'« existentialisme athée » a longuement développé ces thèmes, dits kierkegaardiens ²²⁴. S'il en a déformé le sens, il en a reconnu la force. Mais Kierkegaard, dans l'apologie du risque total, se montre infiniment plus audacieux que ses exégètes. Il ne craint pas de soutenir, en effet, que, même si l'« on se trompe de risque », le fait qu'il y ait eu « sincérité en risquant à faux » laisse pourtant une chance d'« entrer dans la vérité » ²²⁵. Le

222. *Pap.*, 3, A, 145 ; *J.*, 1, p. 231 ; 1841.

223. *Pap.*, 2, A, 335 ; *J.*, 1, p. 147 ; 20 janvier 1839.

224. Cf. J.P. Sartre, en particulier.

225. *Pap.*, 10 (5), A, 41 ; *J.*, 4, p. 388 ; 1852 (cf. *supra*).

mouvement du risque se confond avec celui qui conduit à la foi.

Il me donne le « vertige des possibles » entre lesquels je vais oser choisir. Il me plonge dans l'angoisse, qui est « le premier reflet du possible, un éclair et, pourtant, une magie terrible ²²⁶ ». La danse des possibles et leurs sortilèges me « prend à la gorge ». Kierkegaard confesse lui-même que, pendant toute l'année 1848, il se montra « si terriblement rusé (*Klog*) — au lieu de croire et de prier » qu'il « recula d'horreur » devant toute décision ²²⁷. Mais les modèles bibliques qu'il choisit pour nourrir les méditations des *Discours édifiants* proposent le remède. Comme Job, il faut lâcher le probable et désavouer la raison, pour s'en remettre à Dieu seul. Comme Abraham, croire sans comprendre et escalader les pentes de Morija dans « la crainte et le tremblement ²²⁸ ». Le rapport à Dieu impose une « vie fatigante, tendue (*anstrengende*)... chaque jour, à chaque instant du jour..., parce que chaque existence d'esprit (*Aands Existents*) est sur soixante-dix mille brasses d'eau ²²⁹ ». Soixante-dix mille brasses d'eau : la haute mer et ses périls. C'est au-dessus du gouffre que la foi se décide et se décide encore. Elle est « une idée que l'on ne trouve que dans la détresse, donc une catégorie du désespoir ». Cette formule que Jacobi refuse d'utiliser à propos du « Bien, du Beau et du Vrai », puisqu'il ne s'agit pas d'« idées inventées par détresse » et de

226. *Pap.*, 10 (2), A, 22 ; J., 3, p. 207 ; 1849. Cf. *Le concept d'angoisse*. Cf. les analyses de Heidegger : J. WAHL, *Etudes kierkegaardienues*, op. cit., appendices II.

227. *Pap.*, 10 (1), A, 302 ; J., 3, p. 100 ; 1849.

228. Cf. le premier des *Quatre discours édifiants* de 1843 (*Hâte-toi d'écouter*, op. cit.), *Discours dans des états d'esprit divers*, seconde partie (S.V., t. II, p. 249 ; O.C., t. 13, p. 264) : Dieu « n'ordonne pas que l'on soit capable de comprendre les desseins de son amour, mais bien d'être capable de croire et, en croyant, de comprendre qu'il est amour. » Les *Discours chrétiens* (S.V., t. 13, p. 113 ; trad., p. 114) évoquent, d'autre part, « le changement (*Forandring*, terme utilisé pour traduire *kinèsis*) merveilleux, le miracle de la foi » et (pp. 223-228 ; trad., pp. 216-219) la différence qu'il y a entre la foi et l'histoire : « La question que pose l'histoire... est de savoir combien ont cru..., mais la foi n'est sûrement pas l'histoire. La question de la foi s'adresse, au contraire, à toi : as-tu cru ?... La foi se rapporte à la personnalité... Dans l'instant de la décision, je deviens croyant. Dans cette épouvante se trouve le risque (*Vovestykke* : coup téméraire) de la foi. » Cf. *La répétition* et *Crainte et tremblement*.

229. *Pap.*, 10 (2), A, 494 ; 1850. L'image est reprise dans le *Post-Scriptum* (cf. *infra*).

« catégories du désespoir (*Kategorien der Verzweiflung*) », s'applique parfaitement à la foi (crainte et tremblement) et en résume la « signification »²³⁰. Seule une « situation » de détresse peut m'inciter à rejeter tout le fini et à surmonter le « mouvement de résignation » dans l'attente de Dieu²³¹.

En tenant ce discours, Kierkegaard n'est toutefois qu'à demi satisfait. Il ne voudrait pas qu'un langage encore trop humain fasse oublier, à la longue, le « langage de l'éternité », qui est celui de la grâce²³². Certes il est bon de redire que je me décide seul, que personne ne peut, ni me suppléer, ni me transmettre sa conviction, ni même me comprendre. Mais il faut ajouter que je me décide seul *devant Dieu*, Père vivant et agissant, qui, en Christ, m'a parlé le premier. Si la foi « espère... », par la force de l'absurde », elle espère néanmoins, parce que le mouvement « proprement religieux » aboutit à « risquer dans la confiance en Dieu »²³³. Le « chevalier de la foi » ne se complaît donc pas dans l'absurde. Son espérance et sa confiance sont bien vivantes, et il les place en Dieu. Silencieux et solitaire, il s'avance. Mais Christ marche à ses côtés, à moins qu'il ne le précède. N'a-t-il pas cheminé, invisible, avec les disciples d'Emmaüs ? N'a-t-il pas pénétré, sous une apparence humaine, dans la fournaise ardente, pour y sauver les compagnons de Daniel²³⁴ ? La foi, « catégorie du

230. *Pap.*, 5, A, 40 ; *J.*, 1, p. 322 ; 1844. JACOBI « le dit en le rejetant : il le nie en effet. » *Werke* ; Leipzig, 1812-1825, édition que Kierkegaard possédait, vol. 3, p. 435.

231. Cf. *Jugez vous-mêmes*, (S.V., t. 17, pp. 136-137 ; O.C., t. 18, pp. 154-155) : « Le vrai risque chrétien lâche le vraisemblable... pour s'en remettre à Dieu. » Le christianisme dénonce « la lâche intelligence rusée (*Klogskab*) et la ratiocination (*Forstandighed*) des tièdes et des mous. »

232. Cf. *Discours chrétiens* (S.V., t. 13, p. 254 ; trad., p. 243) : « Tu es celui qui donne le temps de la grâce, *aujourd'hui même* ; mais l'homme est celui qui doit agripper ce temps de la grâce, *aujourd'hui même*. Ainsi nous parlons avec Toi, ô Dieu ; il y a une différence de langage (*Sprogforskell*) entre nous... Ce qui, lorsque Toi, ô Dieu, tu le dis, est l'expression éternelle de Ta grâce et de Ta miséricorde immuables, cela même, quand un homme le comprend bien et le répète, est l'expression la plus forte du changement le plus profond de la décision. »

233. Cf. *Pap.*, 4, A, 108 ; *J.*, 1, p. 282 ; 1843 et *Pap.*, 9, A, 430 ; *J.*, 2, p. 374 ; 1848. Cf. aussi *supra*. *Pap.*, 10 (1), A, 66 : « Agir par l'absurde est agir dans la foi, en se confiant à Dieu. »

234. Cf. *Évangile des souffrances*, (S.V., t. 11, p. 206 ; O.C., t. 13, p. 216) : Il faut choisir seul, « marcher seul. » Pourtant « l'aide du ciel »

désespoir », n'est jamais « ce par où l'on désespère », mais, au contraire, « ce qui tient éloigné le désespoir »²³⁵. Je me croyais seul, je m'imaginai risquer mon va-tout, comme un matelot dont le navire affronte la tempête au-dessus de « 70.000 brasses d'eau » ou comme Pierre quittant la barque des disciples²³⁶. Mais Dieu était là, depuis le début, pour me soutenir, comme un père qui veille, prêt à intervenir, sur les premiers pas de son enfant !

Voilà la part de l'enseignement de Kierkegaard que les existentialistes athées tiennent au secret. C'est la grâce, en un mot, qui n'a pas... trouvé grâce à leurs yeux. Elle gouverne pourtant toute l'histoire du beau risque de la foi, toute l'odyssée chrétienne. « La route vers le christianisme n'est pas celle sur laquelle un autre homme, en t'alléchant, peut se charger de te conduire. Non ! Tu dois passer par ce "tu dois". C'est là la condition pour un respect inconditionné. Et, derrière ce "tu dois", là se trouve la grâce, là tout sourit, là tout est douceur²³⁷. » Si décisive est la grâce qui m'assiste sur la route que, même « là où il me semble que je pourrais comprendre, je préfère pourtant croire, car croire est plus bienheureux et salubre (*saligere*)²³⁸ ». On peut comprendre par soi-même, en effet, mais, pour croire, il faut la présence de Dieu, qui se nomme grâce. Je veux donc croire. Qu'on ne me parle plus de preuve : « toute preuve est une bouffonnerie ». Il est « plus salubre » et « bienheureux » de s'en tenir au croire. A la différence de la sagesse (*Visdom*), la foi se suffit. Le christianisme, selon le mot de Tertullien, est une « révélation parfaite ». Il n'a pas besoin d'être complété. Le progrès de la réflexion et du savoir n'y ajoute rien. « Nous n'avons pas besoin de ruminer en réfléchissant (*Gruble*) plus loin, après avoir trouvé Christ, ni de chercher plus loin, après avoir trouvé l'Evangile. Puisque nous croyons, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin que croire. » La « frontière » est atteinte et le lieu du repos.

ne fait pas défaut. « Mais elle est invisible, en sorte qu'être aidé par elle consiste précisément à apprendre à marcher seul. » *Lu.* 24, 13-35 et *Da.* 3, 25.

235. *Pap.*, 7 (1), A, 130 ; *J.*, 2, p. 35 ; 1846.

236. *Mt.* 14, 28-31.

237. *Pap.*, 10 (3), A, 737 ; *J.*, 4, p. 198 ; 1851. Cf. *L'Attente de la foi*, *op. cit.*

238. *Pap.*, 7 (1), A, 61 ; *J.*, 1, p. 386 ; 1846.

Pourquoi « chercher indéfiniment » ? C'est l'affaire de la philosophie, qui n'a précisément « aucune frontière ²³⁹ ».

Si la rencontre de Christ dispense et interdit de chercher « plus loin », que faut-il penser rétrospectivement de la parole : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé ? » Elle atteste que la recherche elle-même résultait de l'intervention divine, maintenant reconnue. La grâce avait précédé nos initiatives maladroites. Il apparaît donc que le croyant ne fait que répondre à l'invitation que Dieu adresse aux hommes et qu'il ne cesse de leur renouveler en Christ : « Venez à moi, vous tous... » Elle fait écho à celle d'Esaië :

« Vous tous qui avez soif, venez aux eaux,
Même celui qui n'a pas d'argent ²⁴⁰ ! »

La « voix du bon berger » nous appelle au « festin de noces » et elle nous y convie « tous » ²⁴¹. Quoique le monde soit pour lui « une abomination », Dieu promet cette hospitalité « afin de montrer que personne n'est exclu, sauf celui qui s'exclut lui-même » ²⁴². Et son Fils, donné par amour du monde, rend superflue toute autre « preuve » de sa divinité quand il déclare : « Venez ici, vous tous » ²⁴³. L'invitation gracieuse sonne « à tous les carrefours », dans l'attente d'un oui unanime. Trop malins, les invités qui ne trouvent rien de mieux à faire que de se demander, non sans disputes, si « Dieu veut le salut de tous ou seulement de quelques-uns ». Mieux inspirés, ils développeraient « le thème, de loin le plus important : “Toi, ô Dieu, tu veux mon salut. Puissé-je, dès lors, le vouloir moi aussi !” ²⁴⁴. Quand donc viendra le jour où « chacun pour soi » pourra et voudra croire « qu'il appartient au Christ et que Christ lui porte un amour cordial » ²⁴⁵ ? En attendant ou, plutôt, sans attendre, le Dieu d'amour donne tout. En

239. *Pap.*, 10 (4), A, 140 ; 1851. Cf. GÖHRINGER, *op. cit.* Cf. *Crainte et Tremblement*.

240. *Mt.* 11, 28. *Es.* 55, 1.

241. *Mt.* 22, 9 : « Allez donc dans les carrefours, et appelez aux noces tous ceux que vous trouverez. »

242. *Pap.*, 10 (1), A, 419 ; *J.*, 3, p. 125 ; 1849. Cf. *Jn*, 3, 16. Prédication sur l'évangile du second jour de Pâques, lundi 28 mai 1849.

243. *Pap.*, 10 (3), A, 377 ; *J.*, 4, p. 111 ; 1850. Cf. *L'apprentissage du christianisme*.

244. *Pap.*, 10 (1), A, 516 ; *J.*, 3, p. 158 ; 1849.

245. *Pap.*, 10 (2), A, 231 ; *J.*, 3, p. 268 ; 1849.

répondant à son don, qui est aussi un appel, nous nous tenons devant lui, comme l'enfant qui ne peut offrir à ses parents que les biens qu'ils lui ont déjà prodigués. De cette situation rend compte « la loi du rapport entre Dieu et l'homme, dans le rapport à Dieu », telle que l'énonce Kierkegaard, en esquissant un syllogisme : « *Majeure (Divisio)*. Il y a une différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme. Cela signifie ou s'exprime ainsi : l'homme ne peut absolument rien, c'est Dieu qui donne tout, lui qui donne à l'homme de croire, etc » C'est cela la grâce et c'est cela qui est premier dans le christianisme. « *Mineure (Subdivisio)*... Il s'agit pourtant d'oser se mettre en rapport avec Dieu, comme un enfant... On doit faire très attention à la mineure sans laquelle la vie de l'unique (*den Enkelte*) n'a proprement aucun élan (*swing*)²⁴⁶. » La « mineure » produit « l'élan », parce qu'elle pousse à la décision. Elle est la réponse de l'homme, le croire exprimé en langage humain. Mais, en langage divin, « la foi est un don de l'Esprit Saint », comme l'est déjà le « besoin de Dieu »²⁴⁷.

Dans le contraste de ces deux présentations de l'acte de croire se résume et s'éclaire, selon le jeune Kierkegaard, le vieux débat entre catholiques et protestants. Il importe de savoir « si le choix, par lequel l'homme accepte la grâce divine est préparé par l'activité du Saint-Esprit ou s'il a sa seule raison dans l'homme ». Les protestants retiennent la première hypothèse. Ils estiment que la nature humaine, dans sa totalité, est frappée d'impuissance et qu'« elle doit d'abord, pour ainsi dire, être recrée²⁴⁸ ». Par un effet de la toute-puissance de Dieu, l'homme reçoit la liberté de choisir, ou, plus exactement d'accepter le don qu'Augustin appelle « la liberté de choisir Dieu » et que Luther considère comme la délivrance du « serf-arbitre ». Car la liberté de choix n'est pas le

246. *Pap.*, 10 (1), A, 59 ; *J.*, 3, p. 36 ; 1849.

247. Cf. *Hâte-toi d'écouter* (deuxième discours) et *Pour un examen de conscience* (S.V., t. 17, p. 118 ; O.C., t. 18, p. 135) : L'Esprit « apporte la foi, le croire..., ce présent de l'Esprit Saint... La foi est contre la Raison et, d'autre part..., elle est plus forte que le monde tout entier, elle a les forces de l'éternité ».

248. *Pap.*, 1, A, 37 ; *J.*, 1, p. 25 ; 26 novembre 1834. A propos de la *Revue de littérature théologique étrangère* de H.N. CLAUSEN et M.H. HOHLENBERG, qui présentait une étude du débat « entre catholiques et protestants » signée : J.A. MÖHLER, 1834 (2^e année) ; t. 2, p. 137. Selon Kierkegaard, la position des catholiques n'est pas exposée clairement par Möhler.

liberum arbitrium. Celui-ci n'est qu'une « imagination » (le mot est encore d'Augustin). Quand on prend sa défense, on réagit, « comme si un homme, à chaque instant de sa vie gardait constamment cette possibilité abstraite », en restant au même point. Mais rien n'est moins sûr. En réalité, l'homme peut « perdre la faculté de choisir ». Tel est, comme l'observe toujours Augustin, « le châtiment du péché ». Il est « encore du péché », tant il est vrai que, hors le pardon de Dieu, ce concept de toute façon nous emprisonne ²⁴⁹. Nous vivons le péché comme une rupture de la relation qui nous fait communiquer avec Dieu et il nous enferme dans la sphère humaine. Pour recouvrer la possibilité de choisir, de choisir Dieu, il nous faut, d'abord, sortir du péché et rétablir la communication avec Dieu. Or, seul Dieu le peut, en Christ : « Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres ²⁵⁰. » Il nous donne donc, en même temps que la foi, le moyen d'y parvenir. Augustin l'affirme avec autorité : Dieu nous restitue la « vraie liberté » en nous délivrant du péché. Elle ne se réduit pas, bien entendu, à un choix indifférent entre deux possibles équivalents : croire ou non. Elle tient dans « le fait de sentir la liberté la plus forte, quand, par une résolution pleinement décidée (*fuld afgjært Beslutthed*), un homme imprime à son action cette nécessité intérieure qui exclut la pensée d'une autre possibilité », quand « le tourment (*qual*) » de la prétendue liberté de choix prend fin ²⁵¹. Dieu n'est décidément pas un « maître de conférences ». Il ne prend pas la parole pour nous exposer ses « thèses » sur la prédestination. Qu'on se rappelle la question de Pierre à Jésus : « Et celui-ci, Seigneur, que lui arrivera-t-il ? » La réponse coupe court aux fausses recherches, aux interrogations de pure curiosité : « Que t'importe ? Toi, suis-moi ²⁵². » L'appel de Christ s'adresse à tous, sans « acception de person-

249. *Pap.*, 10 (4), A, 175 ; *J.*, 4, p. 240 ; 1851. Cf. Friedrich BÖHRINGER, *op. cit.*, p. 498 : quand Dieu demande à Adam : « où es-tu ? », cela signifie qu'après la chute, Adam se trouvait « hors de Dieu » (*Pap.*, 10 (4), A, 174).

250. *Jn.* 8, 36.

251. *Pap.*, 10 (4), A, 177 ; *J.*, 4, p. 241 ; 1851. *Ibid.* Cf. Descartes : « La liberté d'indifférence est le plus bas degré de la liberté » (*Méditation IV*). Cf. G. MALANTSCHUK, *Frihedens Problem...* (le problème de la liberté), *op. cit.*, pp. 91-92 : la liberté chrétienne est concrète ; c'est un mouvement dans l'existence actuelle, le saut qualitatif du mal au bien.

252. *Jn.*, 21, 22.

ne ». C'est dire que la foi n'a rien à voir avec le génie, que quelques privilégiés ont pu recevoir en partage. Elle est à la portée de tous. Elle se présente comme une exigence universelle, comme le « tu dois croire » que chaque homme « peut croire » ²⁵³. Aujourd'hui, si tu entends la voix du Seigneur, ouvre ta porte. Il entrera « pour souper avec toi, et toi avec lui » ²⁵⁴.

Dieu, qui a pris l'initiative de donner son Fils unique, m'appelle le premier. C'est pourquoi ma réponse de croyant ne peut être qu'un chant d'actions de grâces. Au « refrain divin », qui revient après chaque couplet de la vie, se superpose l'hymne de la gratitude humaine. Dieu parle et l'homme remercie pour le don de cette parole, comme pour tout le reste, qui lui est donné par surcroît. Ainsi se déroule le dialogue toujours recommencé. Tandis que, « chaque jour, Dieu parle avec le croyant (quand celui-ci lit la parole de Dieu) », le croyant « parle avec Dieu (en priant) » ²⁵⁵. La foi qui l'emplit triomphe de la mélancolie ou de l'angoisse. Elle « tient ferme cette pensée : Dieu est amour ». Consciente, en tous les cas, que « pour Dieu, l'aide reste possible », elle est « assurance dans la crainte et le tremblement » et attende de la « victoire » ²⁵⁶. Ici se découvre l'*a priori* qu'elle implique : « Je sais que rien dans le monde ne peut me ravir à Jésus-Christ, notre Seigneur » ²⁵⁷. Il intervient aussi bien « du point de vue de la connaissance », puisque c'est la foi qui ouvre les portes du ciel et « qui vainc tous les doutes », que « du point de vue de l'action, puisqu'elle est la certitude de vaincre (Ro. 8) » ²⁵⁸. Il ne reste

253. *Pap.*, 9, A, 11 ; *J.*, 2, p. 241 ; 1848. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 420 ; 1849 : « Je me souviens que Schelling, dans ses leçons, disait... que la foi est une génialité, en citant Luther. » Cf. X. TILLIETTE, *op. cit.*, et J. COLETTE, *Histoire et absolu* (p. 224). Tandis que pour Schelling l'homme sort librement de l'indécision par une *décision* qui ne se produit pas dans le temps, mais relève de l'éternité et se trouve conforme à la Nature (*Werke*, 4, Hauptband, München, 1958 ; pp. 277-250), pour Kierkegaard la décision se produit dans la temporalité : le passage du possible au réel qu'est l'acte libre concret est accompli par le sujet concret, qui construit ainsi son histoire (cf. *infra* : l'éthique).

254. Cf. *Ap.*, 3, 20.

255. *Pap.*, 10 (1), A, 630 ; 1849. Prédication de Luther ; Epître du 6^e dimanche après Pâques.

256. *Pap.*, 9, A, 311 ; *J.*, 2, p. 328 ; 1848.

257. *Pap.*, 2 A, 190 ; 6 novembre 1837. Ro. 8, 38.

258. *Pap.*, 3, A, 36 ; *J.*, 1, p. 206 ; 1840. Cf. *L'attente de la foi*, pp. 70 à 80 et surtout p. 76.

plus qu'à chanter dans l'allégresse : « O, Dieu !... merci, indescriptible merci pour chaque année, chaque jour, chaque heure, chaque seconde où j'ai reposé (*hvile*) dans ta confiance (*fortrolighed* : confiance et intimité) », où j'ai vécu « la béatitude (*Saligheden*) d'être auprès de toi ²⁵⁹ ».

259. *Pap.*, 10 (2), A, 76 ; *J.*, 3, p. 222 ; 1849.

III. LE « DEVENIR CHRÉTIEN »

Il m'appartient de commencer à aimer Dieu. Cependant mon initiative n'est qu'une réponse, puisque Dieu m'a aimé le premier. Telle est la dialectique de la naissance de la foi. Mais il ne suffit pas de commencer. Il faut encore *continuer*, puisqu'il faut vivre. Ni la vie, ni le monde ne s'arrêtent à l'instant de la grande décision. La fin n'est pas encore là. « Il y aura demain et après-demain... » L'instant béni du premier saut qui, dans la contemporanéité, me fait retrouver l'Instant par excellence, celui de l'Incarnation, n'abolit pas la temporalité. C'est à moi de développer laborieusement, tout au long de la continuité du temps, ce qui a fait irruption dans la discontinuité et la concentration de l'instant que la grâce a visité. Tout est dit. Et pourtant, il faut le répéter. Le « don parfait » est reçu. Et pourtant, il faut le *re-prendre*. Telle est la dialectique de la continuation, qui régit le devenir chrétien.

1. S'EFFORCER

En effet, « si je dois vivre, la décision infinie redevient dialectique : ... on a besoin de grâce par rapport à la grâce... C'est-à-dire que la vie est effort ». Dans la succession du temps, rien n'est jamais acquis, et surtout pas la grâce. La vie ne cesse d'avoir besoin d'elle et d'y tendre pour continuer de la recevoir. En vérité, « le plus facile, c'est de mourir ; la difficulté, c'est de vivre », puisque la « difficulté surgit », dès que « l'on doit faire effort »²⁶⁰. Or la vie religieuse est un effort, une énergie qui veut s'inscrire dans le *devenir*. Croire n'est donc pas un état, c'est le mouvement même de « pulsation de la foi » dans la vie chrétienne en devenir²⁶¹. On n'est jamais chrétien : on le devient perpétuellement. C'est pourquoi Kierkegaard répugne à déclarer tout de go qu'il l'est. « La tâche est trop grande, reconnaît-il, l'exigence

260. *Pap.*, 10 (2), A, 198 ; *J.*, 3, p. 258 ; 1849 : « La Grâce » et *Pap.*, 10 (2), A, 452 ; *J.*, 3, p. 348 ; 1849.

261. *Pour un examen de conscience* (3^e partie du *Discours dans des états d'esprits divers*) ; *S.V.*, t. 17, p. 63 ; *O.C.*, t. 18, p. 76. Cf. *L'évangile des souffrances*, *S.V.*, t. 11, p. 283 ; *O.C.*, t. 13, p. 301 : « Le premier choix » doit « être repris encore et encore ».

trop monstrueuse. » Un homme ne peut que « s'efforcer » d'être chrétien, même si un siècle affadi tend à oublier la difficulté de le devenir ²⁶². Schleiermacher « s'égare », dans sa *Dogmatique*, quand il considère « constamment la religiosité comme un état », et quand il cherche à tout « représenter en 'être', à la manière du spinozisme ». Comment la religiosité « devient, au sens de naître et au sens de se conserver, au fond, cela ne le préoccupe pas ». Autant que lui s'abusent tous ceux qui posent « le sentiment de dépendance comme principe de toute religion. Car c'est encore un état, ou de la religiosité en 'être'... Mais le chrétien, lui, est en devenir » ²⁶³.

Kierkegaard condamne donc une dogmatique qui sous-estime l'activité du chrétien et qui mène ses investigations sur le plan « esthétique-métaphysique », alors que « chaque détermination (*Bestemmelse*) chrétienne est marquée par l'éthique, allant dans le sens de l'effort » ²⁶⁴. La conception éthique, qui consiste à s'efforcer », et la conception métaphysique, qui « envisage tout comme moment » d'une totalité, « luttent à mort l'une avec l'autre » ²⁶⁵. La conception éthique, qui vise un but concret et oriente vers lui le mouvement, incite à comprendre comment le religieux chrétien « naît, ce que j'ai à faire pour qu'il puisse naître (et), en même temps, comment il se conserve ou comment je me conserve en lui, ce qui est aussi du devenir ²⁶⁶ » ; seule la dogmatique, étude de l'activité du chrétien, en réalise la totalité. Mais, de son côté, la conception métaphysique n'est qu'« abstraction ». Pour mieux « réunir les contraires (*Motsaetninger*) absolus dans une unité plus haute », une totalité abstraite, elle les réduit à l'état de « moments » ou « éléments (*Momenter*) ». Ce faisant, elle exclut tout devenir effectif, donc toute éthique et toute vie religieuse. Tel est « l'attentat métaphysique contre l'éthique » perpétré par les hégéliens ²⁶⁷. Tel est le « suicide, au sens spirituel », de l'individu qui se laisse entraîner « à choisir le métaphy-

262. *Pap.*, 10 (3), A, 576 ; 1850 : « Le mouvement du monde. »

263. *Pap.*, 10 (2), A, 416 et 417 ; *J.*, 3, pp. 331-332 ; 1850. Cf. FR. SCHLEIERMACHER : *Der christliche Glaube...* Berlin, 1830.

264. *Ibid.* La vraie Dogmatique, pour Kierkegaard, concerne « l'activité de Christ » et celle du chrétien.

265. *Pap.*, 7 (1), A, 153 ; 1846 : « Du livre sur Adler. »

266. *Pap.*, 10 (2), A, 417 ; déjà cité.

267. Cf. *Pap.*, 5, A, 90 ; *J.*, 1, p. 332 ; 1844.

sique »²⁶⁸. La vie chrétienne, au contraire, coïncide doublement avec l'éthique : à son origine, parce qu'elle implique un « choix décisif » qui l'émancipe de l'esthétique ; dans son devenir, parce qu'elle s'efforce de *répéter* le choix initial dans les choix ultérieurs.

Ici moins que jamais la « *re-prise* » (*Gjentagelse*) dont elle suit la loi n'est morne répétition (*Repeteren*) et simple retour du « même »²⁶⁹. S'il en était ainsi, le chrétien s'immobiliserait dans de confortables certitudes. Mais la foi est, en réalité, un « passage ». Quelque chose de nouveau y surgit : « l'autre ». Il ne faut pas le confondre avec « l'autre » esthétique qui se perd dans les différences. « Catégorie dialectique », la *reprise* postule, en effet, une transcendance. Elle produit le « même » : la grâce, mais « autre », parce que re-donnée, comme au premier instant. Tandis que la logique ne connaît que « l'identité », la *reprise* maintient ensemble les opposés. Elle assure ainsi la continuité du croire à travers la discontinuité des instants. Elle inscrit dans la temporalité les actes de foi : *repandre* la décision primitive, répondre de nouveau, recevoir sans cesse la Parole de la réconciliation dans toute la longueur et la lenteur de la vie. Elle permet de « se ressouvenir en avant ». C'est pourquoi Kierkegaard voit en elle la « catégorie religieuse » par excellence, « la *réconciliation, sensu eminentiori* »²⁷⁰. Il fait dire à l'un de ses pseudonymes que la *reprise* est « le pain quotidien qui rassasie à bénédiction ». Si Dieu lui-même ne l'avait pas voulue, « le monde n'aurait jamais été ». La choisir, c'est donc accéder à la vraie vie. Seul, « celui

268. *Pap.*, 7 (2), B, 266 (28) ; 1846-47 : « pour le livre d'Adler ». Cf. G. MALANTSCHUK (*Indførelse i S. Kierkegaards forfatterskab* ; Munksgaard, 1953) souligne que l'essai hégélien de faire de l'Etat l'instance dernière de l'éthique est « a-éthique », pour Kierkegaard, puisqu'il « réduit à rien l'individu ». L'éthique est un choix mais le choix peut ne pas être éthique.

269. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 154 ; *J.*, 5, p. 261 ; 1854, où est évoquée « la répétition de la même faute ». *Repeteren*, c'est la reproduction mécanique dont Freud disait qu'elle était une manifestation de « l'instinct de mort » (cf. *supra*).

270. Cf. *Pap.*, 4, B, 97 à 124 ; 1843-1844. Cf. première partie, ch. 2, 3. Cf. aussi l'article de Jean ONIMUS, « Péguy, la différence et la répétition », *Revue d'histoire littéraire*, mai-juin 1973, n°s 2-3. L'« itération », reprise du même, « gouffre de l'entropie », y est opposée au « ressourcement », que Butor appelle « retour en avant » et que Péguy, comme Kierkegaard, a pratiqué.

qui veut la *reprise* est un homme », car elle constitue « la réalité et le sérieux de la vie présente (*Tilvaerelsen*) » ²⁷¹.

Comment donc s'y prendre pour vivre ? « Aussi longtemps que je vis dans le temps, observe Kierkegaard, le principe d'identité n'est qu'une abstraction, (car) je vis dans la contradiction (*Modsigelsen*)... D'un côté j'ai la vérité éternelle, de l'autre, la vie présente, dans sa multiplicité, que l'homme, comme tel, ne peut pénétrer à fond, car, alors, il devrait être omniscient ²⁷². » A chaque instant, il s'agit donc de mettre ensemble, d'« unifier ces deux éléments (*Momenten*) de la vie chrétienne ». Et de recommencer. Au salut « accompli » en Christ, il m'appartient de « travailler avec crainte et tremblement ». La vie nouvelle est reçue dans la foi. Mais il faut « gagner son âme dans la patience ²⁷³ ». Le courage initial, « vertu masculine » de l'instant, doit se muer en fidélité et persévérance, « vertus féminines » de la temporalité ²⁷⁴. Il doit devenir le « courage éthique ou religieux », le courage de « vouloir la *reprise* ». La foi reprend alors une dimension éthique. Elle est vécue comme un combat. Toute une lutte est, en effet, requise pour nourrir la « certitude inébranlable de son rapport à Dieu, de la grâce et de l'amour de Dieu », et la manifester dans « le développement empirique » ²⁷⁵. Si « le moment éthique consiste à combattre », comme le montre l'Assesseur Wilhem, non pas « en professant *gemütlig*, mais en luttant dans la vie présente », pour répéter le choix par lequel on maîtrise « l'empirie », la foi représente « le maillon » qui relie les

271. *La répétition - reprisé*, S.V., t. 5, pp. 115-116 ; O.C., t. 5, pp. 3, 4, 5. Cf. *Le concept d'angoisse*, S.V., t. 6, pp. 116-117 ; O.C., t. 7, pp. 119-120. (*La répétition - reprise*, S.V., p. 31 ; O.C., p. 21) : « *La reprise* est l'intérêt de la métaphysique et en outre l'intérêt sur lequel la métaphysique échoue. » Dans la réalité surgit « l'intérêt de toute la subjectivité », et alors la métaphysique désintéressée échoue - « *La reprise* est le mot d'ordre de toute conception éthique... Sans elle l'éthique deviendrait une puissance qui lie... *La reprise* est la *conditio sine qua non* de tout problème dogmatique..., car la *reprise* commence dans la foi et la foi est l'organe des problèmes dogmatiques. » Cf. *infra* : *Le concept d'angoisse*.

272. *Pap.*, 5, A, 68 ; *J.*, 1, p. 327 ; 1844.

273. Cf. *Ph.*, 2, 12-13 et *Hâte-toi d'écouter* : quatrième discours (1843).

274. Cf. VI. JANKÉLÉVITCH, *Traité des Vertus*, Bordas, 1970, t. II, pp. 425 et sqq.

275. *Pap.*, 2, A, 252 ; *J.*, 1, p. 135 ; 23 août 1838.

deux « contraires » ²⁷⁶. Elle mène le bon combat dont le but est de « traduire » l'Éternel dans le temporel, l'idéalité dans la réalité ; ce qui explique que « la force des concepts éthiques réside dans la conscience », qui est « rapport de la réalité à l'idéalité » ²⁷⁷. L'Apôtre Paul, témoin de cette foi militante, multiplie les images guerrières ou sportives et s'engage dans la voie d'une certaine téléologie ²⁷⁸. Cependant la foi n'a pas le triomphe facile. Elle s'accompagne de l'inquiétude que confesse Luther, née de la crainte d'une trahison de l'éternel mal traduit. Elle se confond précisément avec la « tension » par laquelle l'unité d'un sens s'affirme au travers d'une multiplicité de signes sensibles. Elle est cette organisation de mouvements qui permet aux mêmes sons de se répondre à travers une série de variations, si bien que paroles et actes forment les « figures de résonance » de la Parole salvatrice. Le pouvoir éthique qu'elle détient la dispose à exprimer la décision intérieure en une série de manifestations extérieures correspondantes. Elle implique la « pureté du cœur » qui consiste à « vouloir l'un ». C'est au moment où « l'idéalité et la réalité se touchent l'une l'autre » que la *reprise* se produit. Mais elle ne devient jamais repos : un « balancement (*Svaeven*) dialectique ²⁷⁹ » entretient l'inquiétude du chrétien et l'oblige à vivre sur le qui-vive. Kierkegaard invoque volontiers l'exemple des vierges sages. Et il enseigne évangéliquement que la foi est une veille perpétuelle ²⁸⁰. Cependant il se garde d'oublier qu'elle est aussi un « bouclier » qui protège et qu'elle mène, déjà, à la victoire. La foi oscille entre le repos de l'éternité et l'inquiétude temporelle, « signe que l'on est en devenir ». Croire, c'est s'écrier : « Je crois, viens au secours de mon manque de foi ²⁸¹ ! »

276. *Pap.*, 6, A, 41 ; *J.*, 1, p. 349 ; 1845 : « Rapport entre *Ou bien, ou bien* et les *Stades* » et *Pap.*, 5, A, 68 ; 1844, déjà cité.

277. Cf. *Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est* : *Pap.*, 4, B, 1 ; p. 146 ; 1842-43.

278. Cf. *La pureté du cœur* (1^{re} partie des *Discours édifiants dans des états d'esprit divers*) et *Hâte-toi d'écouter* (quatrième *Discours*, 1843). Cf. *Ep.*, 6, 13-17 ; *Ph.*, 3, 12-14. Cf. *Johannes Climacus* cité *supra*, p. 150.

279. *Crainte et tremblement* : *problemata III* (*S.V.*, t. 5, p. 75 sqq, *O.C.*, t. 5, p. 171 sqq) : « L'éthique (*Ethiske*) exige la manifestation. »

280. *Pap.*, 9, A, 32 ; *J.*, 2, p. 247 ; 1848.

281. *Ep.*, 6 16 ; *L'attente de la foi* (p. 67 et sqq) et *Mc*, 9, 24. Cf. J. NGUYEN VAN TUYEN, *op. cit.*, qui montre, dans le dernier chapitre de son ouvrage, comment « la foi triomphe » de l'angoisse et du désespoir.

Le combat de la foi exige de recommencer « le mouvement religieux », de retrouver à chaque instant l'Instant où Dieu s'est incarné pour nous sauver. Il apparaît donc que la *reprise* ne se situe ni dans l'ordre des « phénomènes de la Nature », ni dans le « temps de l'astronomie », qui, seul, peut être envisagé dans une revue qui s'intitule *Urania*²⁸² ! Elle n'a de sens que dans la « sphère de l'individu déterminé comme esprit », c'est-à-dire dans la « sphère de la liberté », qui est celle de l'*Unique*. Elle y manifeste un « développement de la volonté », du fait qu'elle se présente « comme une tâche pour la liberté ». Chacun, pour parler comme l'Assesseur, doit « devenir ce qu'il est », par la grâce de Dieu, en d'autres termes, doit « devenir l'*Unique* »²⁸³. C'est que « l'esprit fini est l'unité de la nécessité et de la liberté (il ne doit pas, à travers une évolution infinie, se déterminer à devenir quelque chose ; mais, au travers de cette évolution, se déterminer à ce qu'il est) ». Il est « l'unité du résultat et de l'effort » produit pour atteindre ce résultat. Autrement dit « il ne doit pas, à travers l'évolution, produire du nouveau, mais... acquérir ce qu'il a »²⁸⁴. En somme, il appartient à l'homme d'« acquérir son âme », qu'il « possède d'avance », par un « travail de sa liberté »²⁸⁵. La *reprise* est une « tâche pour sa liberté », parce qu'elle lui commande d'inventer des actes nouveaux qui, tous, répètent, à leur manière, sa décision initiale d'être lui-même et de devenir *Unique* devant Dieu. Il se crée ainsi lui-même, en construisant son histoire. Le chrétien est décidément un homme en marche, un *homo viator*, « étranger et voyageur sur cette terre ». Kierkegaard le représente volontiers sous l'aspect d'un

282. Cf. « l'élégante revue » de l'hégélien Heiberg, qui, en décembre 1843, publiait un compte rendu critique de *La répétition*, signé de son directeur (*Pap.*, 4, B, 117 ; *O.C.*, t. 5, p. 213 sqq ; 1843-1844 : Projet de réponse au Professeur Heiberg.)

283. *Ou bien, ou bien* : formation de la personnalité et *Pap.*, 8 (1), A, 9 ; 1847. Cf. M.C. TAYLOR (*Kierkegaard's pseudonymous authorship*, Princeton University Press, 1975). L'éthique est un effort d'actualisation de soi dans le temps. Elle implique 1) un choix de soi dans sa validité éternelle ; 2) une résolution de bâtir son histoire. Hegel s'en tient à l'histoire extérieure, Kierkegaard s'intéresse à l'histoire intérieure (chap. V). Cf. *Pap.*, 2 A, 536 ; 8 août 1839 : « Du point de vue spirituel toute réceptivité est créativité. »

284. *Pap.*, 3, A, 5 ; 10 juillet 1840. Kierkegaard renvoie à *Ou bien, ou bien*. Cf. *Pap.*, 5, A, 90 ; *J.*, 1, p. 332, déjà cité.

285. *Hâte-toi d'écouter*, quatrième *Discours* (1843).

marin ou d'un pèlerin ²⁸⁶. La contemporanéité qui lui fait retrouver l'Instant privilégié de l'Incarnation ne supprime nullement la progression historique, comme Cullmann l'a cru à tort, pour avoir adopté une perspective cosmologique ²⁸⁷. Dans la perspective de l'histoire personnelle, la contemporanéité instaure une histoire, *notre* histoire, puisqu'elle permet que « chaque individu soit déterminé comme esprit », c'est-à-dire comme *Unique* libre, et que « l'esprit libre ait une histoire ». Dans le deuxième discours de *Hâte-toi d'écouter*, Kierkegaard soutient que, dès avant la chute, Adam devait avoir une histoire, puisqu'il était au travail, comme roi de la Création. C'est pourquoi la solution du problème dit « de Lessing » lui paraît claire : non seulement le salut éternel se décide dans le temps, mais il s'y déploie aussi, grâce aux perpétuels recommencements de la *reprise* ²⁸⁸. Dieu nous met au travail dans ce monde. Nouveau-nés de la foi, nous devons « croire en celui qui est le chef, Christ », et nous perfectionner jusqu'à ce que nous soyons parvenus « à l'état d'homme fait, à la

286. He. 11, 13. Cf. les images constantes des *Discours*. (*Evangelie des souffrances*, déjà cité ; *S.V.*, p. 204 ; *O.C.*, p. 214 ; *Discours chrétiens* ; *S.V.*, t. 13, p. 30 ; trad., p. 34 ; *Hâte-toi d'écouter*, dernier discours, p. 215 et sqq., etc.) Cf. *Homo Viator* de Gabriel MARCEL, Aubier, 1944 et les thèmes repris par J.P. Sartre.

287. Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, 1947 : « Kierkegaard, qui a le plus insisté sur cette contemporanéité, détruit implicitement par là la ligne du salut » (p. 119). L'évêque hégélien Martensen reprochait déjà à Kierkegaard d'oublier l'histoire ! Cf. P.A. STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Bâle, 1963, 2^e partie, p. 71 : « L'histoire objective » (par opposition à « l'histoire sacrée et à l'histoire personnelle »), conçue dans la perspective hégélienne, est « critiquée et rejetée » par Kierkegaard. Kierkegaard reconnaît, au contraire, la valeur de « l'histoire sainte », celle de la vie terrestre du Christ et de « l'histoire personnelle », qui concerne le « devenir chrétien ». Cf. J. COLETTE, *Histoire et absolu, essai sur Kierkegaard*, Desclée, 1972 : Dieu vient à l'homme en empruntant « le chemin du temps » (p. 15). L'Instant où l'Eternité touche le temps « est décisif pour l'histoire de l'humanité » et pour « chaque histoire individuelle » (pp. 105-107).

288. Le problème de Lessing : (« Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires ») devient chez Kierkegaard : « Des vérités historiques ne peuvent être la preuve d'une éternité de bonheur. » Cf. J. COLETTE, introduction à *La difficulté d'être chrétien*, p. 49 et *Histoire et absolu*, pp. 200-209 : La foi introduit dans la vie « une légèreté qui est répétition et liberté. »

mesure de la stature parfaite de Christ »²⁸⁹. Aux affranchis par la foi, selon le mot de l'Apôtre Paul, « tout est permis ».

Tandis que la pensée grecque ne connaît qu'une temporalité tournée vers le passé, en vertu de la réminiscence, la *reprise*, au contraire, est « un mouvement en avant », une « réminiscence en avant »²⁹⁰. « En vertu de l'absurde », c'est-à-dire grâce à la foi, elle « anticipe les choses à venir », dont elle discerne les prémices dans le présent. L'espérance, qui poursuit l'élan de la reprise, figure, à bon droit, parmi les trois vertus majeures distinguées dans la première *Épître aux Corinthiens*²⁹¹. Comme les modernes l'ont désappriée, Kierkegaard juge urgent de la répéter. Elle seule pouvait régénérer une culture qui, annonçant la mort de Dieu, ne tardera pas à proclamer celle de l'homme. Le mal, le « mal du siècle », diagnostiqué dans *La maladie à la mort*, n'est autre, en effet, que le désespoir. Il atteint l'esthète qui ne veut que jouir, comme l'homme éthique accablé par son péché. Mais il risque de contaminer le croyant inattentif à l'ouverture eschatologique de la foi. Or Kierkegaard, s'il se sait malade, se choisit médecin. Il exhorte donc le chrétien à se libérer, avec lui, de son tourment, pour « courir vers le but » que l'Évangile désigne : le Royaume. Le salut est en avant et se saisit en marchant. Il faut se rappeler que, si « le dieu grec est lié à l'ordre cosmique, le Dieu biblique est le Dieu du mouvement de l'histoire, et de la promesse ». Il garantit l'avènement d'une « nouvelle Création ». La même, et pourtant autre : nouvelle²⁹² ! Porteur de cette assurance, Christ est venu au monde, précise Kierkegaard, « pour transformer (*omdanne*) l'homme, de telle sorte que toutes ces souffrances humaines (pauvreté, misère, maladie, etc.) deviennent des enfantillages à compter pour rien ». Il transforme l'homme « partie en lui enseignant... la crainte du

289. *Ep.* 4, 15, 12 et 13.

290. Cf. la pensée mythique, qui, selon Mircea ELIADE, se soucie des origines pour ménager la possibilité de l'*Éternel Retour* : *La nostalgie des origines* ou *Le mythe de l'éternel retour*, NRF, 1969.

291. 1 *Co.*, 13, 13 : « Ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité. »

292. Cf. Jürgen MOLTSMANN : *Théologie de l'espérance*, Cerf, 1970 et l'article de Paul RICŒUR, « Foi et philosophie aujourd'hui » in *Foi éducation*, juillet-septembre 1972, n° 100, p. 8. Cf. aussi J. ELLUL, *L'espérance oubliée*, NRF, 1972 et PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, N.R.F.

péché, partie en lui promettant la béatitude, par l'*espérance* ». L'espérance est donc comprise dans la « dialectique » du christianisme ²⁹³. Elle ne se confond pas avec une attente passive. Elle inspire à l'homme le désir de concourir à sa propre « transformation » et à la venue du Royaume. C'est dire que la foi, vécue sous le signe de l'espérance, n'est pas sans rapport avec l'éthique. Elle prescrit, elle aussi, que « le principal est de s'efforcer, de travailler et d'agir ²⁹⁴ ». C'est pourquoi Kierkegaard s'emploie à « éperonner » son prochain, pour qu'il devienne, sous la pression de son exigence, un « caractère éthique » ²⁹⁵. Il lui propose pour modèle l'homme qui accomplit résolument ce qu'il a décidé et dont les actes répondent aux paroles. Avoir du caractère consiste à « *redupliquer* » dans son existence ce qu'on pense et ce qu'on dit. Que demander de plus au chrétien, dont l'existence doit être la « figure de résonance » de ce qu'il croit ?

2. OBÉIR

En un mot, il lui faut obéir. Dans le « devenir chrétien », l'obéissance est la traduction en actes, sans cesse *reprise*, de l'écoute de la Parole. En danois, comme dans d'autres langues, le même verbe (*at høre*) signifie à la fois écouter et obéir ²⁹⁶. La relation auditive du croyant avec Dieu est donc aussi relation d'obéissance. Kierkegaard déclare, à propos de sa « tâche » : « Il y a une parole qui est pour moi une parole magique : l'obéissance est plus chère à Dieu que la graisse du bélier ²⁹⁷. » L'obéissance envers Dieu assure la « cohérence » de toute une existence, dans

293. *Pap.*, 9, A, 147 ; *J.*, 2, p. 274 ; 1848.

294. *Pap.*, 7 (2), B, 235 ; 1846-1847 (p. 218) : *Du livre d'Adler*.

295. *Pap.*, 10 (3), A, 556 ; *J.*, 4, p. 150 ; 1850.

296. Cf. *at lyde* : rendre un son, se faire entendre et obéir, écouter. Cf. *Le lys... et Poiseau* (1849) : « Chaque son (*Lyd*), chaque son que tu entends (*hærer*), tout est obéissance (*Adlyden*), obéissance (*Lydighed*) inconditionnée. » (*S.V.*, t. 14, p. 149 ; *O.C.*, t. 16, p. 313). Kierkegaard joue sur les mots signifiant à la fois écouter et obéir. Cf. *supra*.

297. *Pap.*, 8 (1), A, 540 ; *J.*, 2, p. 202 ; 1848. Cf. 1 *S.*, 15, 22. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 414 ; *J.*, 2, p. 169 ; 1847 : « Ma tâche est le service de la vérité ; sa forme est essentiellement l'obéissance. » Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 549 ; 1848 : « Mon existence tout entière est une épigramme pour réveiller. » Kierkegaard se répète chaque jour : « L'obéissance est plus chère à Dieu... », *Pap.*, 8 (1), A, 452 ; *J.*, 2, p. 182 ; 1847 : Kierkegaard veut « avouer dans son œuvre que l'obéissance est plus chère à Dieu... »

laquelle elle joue le même rôle que le concept de « conséquence dans le domaine des idées ²⁹⁸ ». Aux modernes, qui ont « purement et simplement oublié » ce qu'elle est, Kierkegaard la recommande, malgré sa « faiblesse », afin que chacun puisse y trouver « joie et félicité » ²⁹⁹. Les *Discours chrétiens* annoncent que « le salut est un *ordre*, et non pas un souci, (comme) en sont les païens ³⁰⁰ ». Le christianisme, en effet, « se rapporte, non au procès de la pensée (*Taenkning*), non au doute, mais à la volonté et à l'*obéissance* : tu dois croire. Vouloir garder le procès de la pensée est désobéissance ³⁰¹ ». On a donc tort de supposer que les objections contre le christianisme « viennent du doute ». Ce n'est là qu'un alibi. Pascal l'écarte définitivement, quand il remonte au libertin qu'il est « très difficile de croire, parce qu'il est très difficile d'obéir ». Kierkegaard procède à la même mise au point. Les *si* et les *mais* de l'incrédulité ne lui en imposent pas. Il les impute à l'« insubordination », au « déplaisir d'obéir », à la « révolte contre toute autorité ». A quoi bon « combattre en l'air » contre ces objections ! « On a combattu intellectuellement avec le doute, alors qu'il faut combattre éthiquement avec la révolte ³⁰². »

De l'erreur commise Hegel est responsable. Ses émules ne distinguent pas plus que lui les sphères du croire et du savoir. Comme si croire consistait en cette « quasi-foi » qui n'est autre chose qu'une « immédiateté » susceptible d'être éclaircie par le procès de la pensée ! Comme si la foi n'était pas une « immédiateté seconde », extérieure et supérieure au champ du savoir ! A la « confusion fondamentale » qui sévit autour de lui Kierkegaard oppose la leçon évangélique. On érige le christianisme en « doctrine (*Laere*)... Mais le Nouveau Testament fait juste l'inverse : il ne se rapporte qu'à l'éthique ». Par là il devient « infiniment facile à comprendre » : il suffit de passer à l'action, de *faire* ³⁰³. Le christianisme « ne sonne pas : *intelligere ut credam*,

298. *Pap.*, 7 (1), A, 106 ; *J.*, 2, p. 22 ; 1846. Kierkegaard « réalise une épigramme pour les hommes... qui ne peuvent comprendre (sa) conséquence (*Consequents*) ». Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 602 ; *J.*, 2, p. 216 ; 1848.

299. *Pap.*, 8 (1), A, 413 ; 1847 ; 8 (1), A, 482 ; *J.*, 2, p. 189 ; 1847 et 1848 (1), A, 525 ; *J.*, 2, p. 199 ; 1848.

300. *S.V.*, t. 13, p. 27 ; trad., p. 31.

301. *Pap.*, 8 (1), A, 331 ; *J.*, 2, p. 158 ; 1847.

302. *Pap.*, 7 (1), A, 151 ; *J.*, 2, p. 53 ; 1846 et *Pap.*, 8 (1), A, 7 ; *J.*, 2, p. 91 ; 1847.

303. *Pap.*, 10 (3), A, 169 ; 1850. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 393 ; 1849 : « l'individualité éthique... change tout en réalité : ce qu'il comprend, elle le fait. »

ni non plus : *credere ut intelligam*. Non, mais il sonne : fais, selon le message et les commandements de Christ, fais la volonté du Père et tu seras sûrement croyant ³⁰⁴ ». Pour devenir croyant, et le rester, une seule exigence : accomplir la volonté du Père. La foi n'appartient pas à la « sphère de l'intellectualité », pensée ou connaissance, mais à celle de la volonté et de l'action, donc de l'éthique. Tandis que la philosophie grecque prétend, comme Bultmann le souligne, éclairer la volonté de l'homme par la raison, le Nouveau Testament la sollicite seule. Le rapport de la foi est un rapport de volonté à volonté. Déjà, dans l'Ancien Testament, la connaissance de Dieu ne saisit pas une essence, mais une volonté. « Connaître cette volonté, c'est connaître Dieu ³⁰⁵. » La « sphère de l'intellectualité » se signale par cette formule : « Puis-je le comprendre ? » Et les « différences entre hommes ont, ici, leur foyer » : le génie et le talent détiennent un privilège. Au contraire, la formule de l'éthico-religieux est : « Veux-je le comprendre ? » Cette fois, nulle discrimination entre le savant et l'homme le plus simple ou l'enfant : il s'agit de vouloir, autrement dit, d'obéir, et chacun le peut ³⁰⁶. L'éthique ne commence pas par une « ignorance » qui devrait être changée en savoir, mais par un « savoir » qui est déjà là, et elle a pour projet une « réalisation ». Du coup, elle doit être communiquée « éthiquement », comme un « art ». De quelle autre manière transmettre un « pouvoir-faire », qui est un « devoir-faire » ? La communication éthique et éthico-religieuse ne se réduit donc pas à une instruction. Elle est une *éducation*, dans laquelle « chacun devient... ce qu'il est essentiellement ». Comme il faut bien admettre que « celui qui doit être éduqué est, *kata dynamin*, ce qu'il doit devenir », elle s'applique à le « faire sortir de lui », à le « tirer de lui vers le haut (*drager op*) ». De même que l'on cultive une plante en l'aimant pour l'élever (*at op-elske*), de même on éduque (*at op-drage*) un enfant en le tirant vers le haut (*at drage op*).

304. *Pap.*, 11 (1), A, 339 ; *J.*, 5, p. 131 ; 1854. *Credo ut intelligam* (Anselme : *Proslogium*, chap. 1) est utilisé comme *Motto* par Schleiermacher pour *Der christliche Glaube*. Cf. *supra*.

305. Cf. R. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, Petite bibliothèque Payot, 1969, pp. 25 et 196.

306. *Pap.*, 10 (4), A, 461 ; 1852. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 104 ; 1850 : « La fraude humaine... consiste à changer la tâche éthique en tâche (qui dépend) des différences... L'exigence éthique... n'opère pas en direction de l'intellectualité, mais de la volonté. L'exigence n'est pas de devoir être un génie. »

C'est dire que « l'accent doit absolument tomber sur le *tu dois* ³⁰⁷ ». Pour « l'esprit simple », ainsi que pour « l'intelligence (*Forstand*) » qui veut tout saisir, une seule règle : « Tu dois croire... *Tu dois* », même si elle fait sourire un siècle qui se prétend intellectuel ³⁰⁸. La relation d'obéissance entre l'homme et Dieu se présente comme une exigence à satisfaire. A son propos, Kierkegaard invoque « l'impératif catégorique » de la volonté. La formule kantienne ne détone pas ici. En effet, l'éthique que prêche le missionnaire de l'obéissance à Dieu ne souffre aucun accommodement, aucune réserve : obéir est un « devoir » (*Skul-len*) inconditionné », absolu. Tandis que « l'esthétique présuppose des conditions » elle est « inconditionnellement inconditionnelle ». Il s'ensuit qu'elle s'adresse à « l'homme en général », contrairement à l'esthétique qui « se rapporte à la différence entre hommes », puisque, dans son domaine, celui de la « génialité », de la « détermination de Nature », il importe de « pouvoir » ³⁰⁹. Invoquer l'extraordinaire, tenter d'écarter l'exigence en la réservant, par exemple, pour les Apôtres, c'est donc éluder l'éthique, au mépris du Nouveau Testament. « L'extraordinaire », en effet, « n'a absolument rien à faire avec l'éthique..., car le Bien suprême est tout simplement ce qui est exigé ». Or qu'est-ce qui est exigé ? « Que nous soyons tous disciples... Ethiquement l'extraordinaire est le normal, ce que nous devons tous » faire ³¹⁰. Dans la polémique finale avec l'Eglise établie, Kierkegaard accentue la dimension éthique de la foi. L'éthique donne à la foi tout le poids dont elle doit peser, en l'insérant dans la réalité quotidienne.

Le rôle dévolu à l'exigence éthique et à l'obéissance s'explique, si l'on se souvient que Dieu est le Seigneur, le seul Maître ³¹¹.

307. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (12), B, 81 (5-10-13) ; 82 (12) ; 85 (10-9) ; 1847.

308. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 187 ; *J.*, 3, p. 74 ; 1849.

309. *Pap.*, 10 (1), A, 430 ; *J.*, 3, p. 126 ; 1849. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 160 ; *J.*, 2, p. 127 ; 1847 : « L'éthicien se rapporte à l'homme en général..., il se rapporte à l'existence humaine comme une exigence. »

310. *Pap.*, 10 (4), A, 652 ; 1852 : « L'extraordinaire se rapporte à Dieu. » et *Pap.*, 10 (4), A, 340 ; 1851 : « On a troublé les sphères. On a réintroduit l'éthique dans l'esthétique : l'Apôtre devient l'extraordinaire esthétique. »

311. Cf. *Mt.* 6, 24 : « Nul ne peut servir deux Maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. » Le second des trois premiers discours sur *Les lys... et les oiseaux* (1847) exalte « la magnificence d'être homme »

Quoique « la toute-puissance de Dieu soit sa bonté », il n'en est pas moins revêtu de sa Majesté, avec laquelle aucun autre rapport ne se conçoit que celui d'une soumission aussi absolue que filiale ³¹². « *La Majesté de Dieu — Le seul et unique point qui l'intéresse est l'obéissance*. Ceci est pourtant assez facile à voir. Pour celui à qui tout est d'égale importance, d'égal néant, il ne reste qu'un point qui puisse l'intéresser : l'obéissance. C'est là l'absolue Majesté. » Une Majesté relative s'accommoderait des différences et s'y intéresserait. Elle conviendrait aux hommes, parce que les plus favorisés d'entre eux y trouveraient avantage. Ils admettent difficilement, en effet, que « le seul et unique point qui intéresse Dieu soit l'obéissance et que, par conséquent, la chose la plus insignifiante puisse être changée en ce qui est plus important que l'histoire du monde tout entière, aussitôt qu'il plaît à Dieu de mettre l'accent tonique » sur elle, pour la proposer comme « tâche, à notre obéissance » ³¹³. Mais quand je me fais de Dieu une image à ma portée, comme « d'un vieil homme avec qui on s'arrange en bavardant », quand je crois que plus je suis « caressant et douillet », plus je m'efforce vers lui, je me trompe. « Sornettes, sornettes, sornettes ! Ces chatteries ne sont absolument pas la sorte de culte que Dieu veut », lui qui est « notre Seigneur et notre Dieu » ³¹⁴. Il faudrait annoncer bien haut que la relation d'amour entre l'homme et son Seigneur ne peut être qu'une relation d'obéissance. Kierkegaard accuse l'Eglise officielle d'ignorer que « pour *aimer* Dieu correctement, il faut l'avoir *craint* ». Faute de satisfaire à cette condition, je porte au Seigneur un « amour de philistin : il entre en scène quand la vie végétative est en pleine activité, quand les mains sont croisées, à l'aise (*behageligt*), sur le ventre... Cf. le *prosit* panthéistique (*prosit* pour nous !) ³¹⁵. Or, si ce « terrible souverain est mon père, oui, mon père », il n'est ni un grand-père un peu gâteux,

(S.V., t. 11, p. 172 ; trad., p. 82). « Reprenant » une seconde fois le même thème, en 1849, Kierkegaard insiste, cette fois, dans le second discours sur « l'obéissance », comme si elle seule pouvait correspondre à la « magnificence » ou à la « gloire » de l'homme. Elle n'est rien d'autre que « l'exigence du choix : ou bien - ou bien » (S.V., t. 14, p. 147 ; O.C., t. 16, p. 311).

312. *Pap.*, 7 (1), A, 181 ; *J.*, 2, p. 62 ; 1846.

313. *Pap.*, 11 (1), A, 5 ; *J.*, 5, p. 16 ; 1854. *Efter-tryk* : accent tonique.

314. *Pap.*, 10 (4), A, 610 ; 1852 : « Le rapport à Dieu. »

315. *Pap.*, 2, A, 128 ; *J.*, 1, p. 118 ; 1837 : *Velbekom's, prosit* ou *skaal* : A votre santé ! Pour tout ceci, cf. *supra*.

comme il en est un pour la majorité des corréligionnaires de Kierkegaard, oublieux de sa majesté, ni non plus un « tyran qu'on flatte plutôt qu'on ne l'adore avec amour », comme il en est un pour les orthodoxes, disciples de Grundtvig³¹⁶. Rien de plus urgent, par conséquent, que de retrouver la « religiosité de la virilité », conformément à la doctrine luthérienne de la foi. Il faut « être sobre », en effet, pour comprendre qu'au sens chrétien, « la moindre abnégation réelle » importe plus que le travail des plus grands esprits, « le dernier détail insignifiant de la vie quotidienne » plus qu'un exploit historique, — et pour agir en conséquence. « Être sobre », c'est percevoir la vanité des « quantités esthétiques » : plus grand, plus beau, etc..., appliquées à Dieu, ainsi que la « légèreté des philosophes », qui introduisent des « catégories de différences » dans le religieux et, par là, l'abolissent. C'est redécouvrir l'infinie *hétérogénéité* de Dieu par rapport à l'humain et admettre que « Dieu est justement à une hauteur si infinie que le seul et unique point qu'il fixe est l'éthique³¹⁷ ».

L'éthique (*det Ethiske*) que Kierkegaard invoque ici se réduit au *fait éthique* fondamental : l'exigence, le « tu dois ». Elle « commence, sans plus de façon, explique-t-il, par cette exigence adressée à chaque homme : *tu dois* être parfait ; si tu ne l'es pas... c'est de ta faute ». Dire : « Je voudrais bien, mais... quelque chose m'en empêche, c'est injurier Dieu et la Providence, c'est un crime de lèse-majesté contre l'éthique, c'est une hypocrisie friponne. » L'éthique « est toujours l'exigence..., nous *devons* tous l'exprimer³¹⁸ ». Il va de soi qu'elle ne recoupe nullement ce que Kierkegaard désigne par le terme de *Saedelighed*, à savoir la moralité civique et sociale, variable selon les temps et les lieux, ou l'entreprise théorique qui se propose d'en établir le système³¹⁹.

316. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 186 ; *J.*, 3, p. 255 ; 1849 et *Pap.*, 9, A, 99 ; *J.*, 2, p. 264 ; 1848.

317. 1 *Pi.* 5, 8. Cf. *Jugez vous-même* (I : « Soyez sobres ») : Loin de « l'ivresse » de la connaissance humaine ou de l'éloquence, « être sobre » consiste à reconnaître que « la connaissance est action » et que « le renoncement à soi est l'enthousiasme » (*S.V.*, t. 17, pp. 151-154 ; *O.C.*, t. 18, pp. 171-174). Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 207, 178 et 348 ; *J.*, 3, pp. 261, 252, 305 ; 1849-1850.

318. *Pap.*, 10 (4), A, 362 ; 1851 et *Pap.*, 10 (4), A, 184 ; 1851. *L'exigence*, émergence de l'éthique proprement dite, manifeste sa présence à travers les formes variées qu'elle revêt dans les diverses cultures. Elle est le « fait » éthique universel, l'invariant de toutes ces variations.

319. Cf. Hegel : *Principes de la philosophie du droit*. Pour Kierkegaard,

Elle apparaît avec la subjectivité, lorsque l'ironie, dans son « mouvement de l'infini », dévalue radicalement les « bonnes mœurs » chères aux philistins et s'oppose à la « morale objective »³²⁰. Elle marque l'avènement de la « conscience éternelle », appelée par son nom dans *Crainte et tremblement*, et par laquelle je me saisis comme individu singulier entretenant une relation avec l'éternel en lui-même³²¹. A ce niveau, elle constitue la « science idéale » qui donne à l'individu « l'idéal comme tâche » et elle gouverne un ensemble de normes, de devoirs et de vertus, dont la forme « la plus sévère, dans le paganisme », fut inventée par les Stoïciens³²². Cependant, objecte l'auteur du *Concept d'angoisse*, ces « éthiques grecques » ne sont pas éthiques « au sens le plus spécifique ». Elles contiennent « un élément (*Moment*) esthétique », puisque le vertueux doit encore être heureux ici-bas³²³. Il faut s'élever d'un

Hegel n'atteint pas le niveau éthique proprement dit. Sa « philosophie du droit » ne se dégage pas de la sphère esthétique des différences, même si elle suppose une totalisation métaphysique, donc abstraite. C'est pourquoi, dans *Crainte et tremblement*, Kierkegaard utilise, pour la qualifier, les termes *moralsk* ou *saedelige* (S.V., t. 5, p. 51 ; O.C., t. 5, p. 147). Dès 1834-1836, Kierkegaard a réservé le terme d'*éthique* pour la désignation des formes supérieures de la morale, caractérisées par la conscience de l'éternel, en excluant les formes basses, codes moraux ou sociaux, encore esthétiques, dont la métaphysique embrasse la totalité. Cf. *Pap.*, 1, A, 221 ; 1836 : « L'antique n'a aucun idéal vers lequel s'efforcer... ou, ce qui revient au même,... a un idéal accessible ici dans le monde » (idéal « moral » : *Moralske*, d'après lequel on passe pour appartenir « convenablement » à une époque donnée, en respectant les « rapports conventionnels » établis).

320. Cf. première partie, chap. 3. Selon *Crainte et tremblement*, la moralité (*Saedelighed*), dans la philosophie morale de Hegel (*Moralfilosofi*), unit le droit juridique objectif et la conscience du droit subjectif devenue médiatisée dans une synthèse supérieure où l'individu vit dans la liberté de l'idée en se pliant aux décrets de l'Etat et du droit. La détermination de l'*Unique* est alors « une forme morale (*moralsk*) du mal ». (S.V., p. 51 ; O.C., p. 147). Cf. sect. III de la *Philosophie du droit*. Pour Kierkegaard, Abraham, l'extraordinaire religieux, est incommensurable, inexprimable par « le général ». D'où le pseudonyme : Johannes de Silentio, qui est censé être l'auteur du livre.

321. Cf. *Crainte et tremblement* : S.V., p. 17 ; O.C., p. 111.

322. *Pap.*, 10 (4), A, 493 ; 1852. Les stoïciens plaçaient l'idéal si haut qu'ils avouaient « de manière conséquente » qu'un sage selon leur vœu « n'avait jamais vécu ». Cf. *Pap.*, 4, B, 117 (p. 282) ; 118 (1) ; O.C., t. 5, p. 214 : à propos de la *Répétition* - reprise.

323. *Le Concept d'angoisse* (S.V., t. 6, p. 115 ; O.C., t. 7, p. 118) renvoie à Aristote, qui soutient, dans l'*Ethique à Nicomaque*, que la vertu

degré encore pour que s'impose la spécificité de l'éthique : une exigence intérieure, mais d'origine transcendante, qui instaure une relation verticale entre l'*Unique* et Dieu³²⁴. Il s'ensuit que le « mouvement de résignation infinie » demeure antérieur à la foi. L'obéissance chrétienne ne se confond pas avec la soumission stoïcienne à la nécessité. Elle suppose un « double mouvement de l'infini », qui n'est possible que dans la foi : d'une part, le mouvement de résignation par lequel je fais basculer tout le fini en l'acceptant et, de l'autre, le mouvement par lequel je le reçois « de nouveau », « en vertu de l'absurde », c'est-à-dire sans autre raison, à vues humaines, que le bon plaisir de Dieu. Telle est l'obéissance de Job, qui reçoit « tout au double », ou celle d'Abraham, à qui Isaac est rendu. Autrement dit, la *reprise* n'est pas une catégorie éthique, mais religieuse. Avec elle, l'éthique vire

seule ne fait pas le bonheur, mais qu'il convient d'y ajouter les biens de ce monde. (Cf. 1098b, sqq.) Cf. *Pap.*, 4, C, *philosophica* : dans les années 1842-43, Kierkegaard étudie les formes basses de moralité en se servant de l'*Histoire de la philosophie* de W.G. TENNEMANN (*Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1803) et surtout d'Aristote (*Die Ethik des Aristoteles*, Breslau 1801, qu'il possédait). Kierkegaard (*Pap.*, 4, C, 21) oppose la conception morale de l'*Ethique à Nicomaque*, qui se situe au niveau de la vie quotidienne, à la conception « idéaliste » de Socrate et de Platon (*Ethique à Nicomaque*, III, 7, 1113b, 14 sqq. et VII, 3, 1145b, 26 sqq.). Il retient les trois sortes de vertus distinguées par Aristote : « vertus morales » (*Saedelige*), de la raison (*Forstand*) et politiques (*Pap.*, 4, C, 16-25-27). On les retrouvera, transposées, dans la distinction des vertus personnelles, civiques et religieuses du Juge Wilhelm (*Ou bien, ou bien*). Enfin Kierkegaard souligne « l'identité de la vertu et de la beauté » (*Ethi. Nic.*, III, 10, 1115b, 11 sqq) et « l'accompagnement, la draperie » des « biens extérieurs » qu'Aristote ajoute au « Bien suprême » (*Pap.*, 4, C, 26 ; *Ethi. Nic.*, X, 8, 1178b, 7 sqq.).

324. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 15 ; 1847 : distinction entre l'*Unique* « compris dans sa différence » et l'*Unique* des *Discours édifiants* qu'est tout homme. Kierkegaard oppose donc 1. une théorie morale sociale, dont les lois et les buts appartiennent à l'empirie, et qui enferme l'homme dans la relativité de la temporalité et de la finitude : c'est-à-dire du *non-être*, et 2. l'éthique proprement dite, qui donne accès à l'*être* et ne se trouve que dans la personnalité : seul l'homme peut être appelé par une puissance transcendante, parce que, seul, il a la possibilité de l'éternel. (Cf. *Pap.*, 2, A, 454 ; *J.*, 1, p. 163 ; 14 juin 1839 : la personnalité pose « son dilemme : *être ou ne pas être* ».) L'exigence éthique est fondée sur la présence de normes éternelles en l'homme. Encore faut-il qu'elles ne demeurent pas abstraites, mais que l'homme les actualise dans sa vie.

à l'éthico-religieux et au chrétien : « ou la vie présente tout entière finit dans l'exigence éthique... ; ou elle recommence, non à travers une continuité immanente,... mais par une transcendance », et il y a *reprise* ³²⁵.

S'étonnera-t-on que, dans ces conditions, la « sphère éthique » soit soumise à une perpétuelle instabilité et que Kierkegaard, dont la pensée vit d'oppositions catégoriques, ne s'y sente pas à l'aise ? L'éthique est sollicitée tantôt par l'esthétique contre laquelle elle « combat », tantôt par le religieux, immanent ou transcendant, vers laquelle elle tend. Elle est « détermination intermédiaire ». Elle requiert un fondement religieux, mieux, une *autorité* qui fonde l'exigence. C'est pourquoi Kierkegaard, s'il adopte cette formule exemplaire de l'exigence qu'est l'impératif catégorique, se sépare de Kant, lorsque ce dernier considère que « l'homme est à lui-même sa loi (*autonomie*) ». A ses yeux, en effet, la prétention de « se lier sous la loi que l'on se donne soi-même » est à peu près aussi « sérieuse » que la foudrerie de Sancho Pança, qui parle de « s'administrer une fessée de ses propres mains ». L'exigence éthique, qui entraîne « la transformation... de l'immédiateté en esprit (*Aand*) », postule une loi « qui m'est donnée d'en haut », et l'assistance d'un Seigneur qui accepte d'être mon « éducateur », en m'offrant « une aide qui peut être sévérité, quoiqu'elle soit aussi douceur » ³²⁶. L'*Unique*, qui « ferme les yeux » pour mieux penser à « l'Eternel Dieu », écoute le commandement qui lui est adressé, et il ne connaît plus « aucune quiétude, avant d'être, de son plein gré », disposé à tout souffrir en répondant : « Je ne puis autrement » ³²⁷. Tel est le « choix » éthico-religieux.

325. Cf. *La répétition-reprise* (Job) et *Crainte et tremblement* (Abraham). Note 1, p. 116 (O.C., p. 119) du *Concept d'angoisse*. Cf. *Le Concept d'angoisse* (S.V., t. 6, pp. 119-121 ; O.C., t. 7, pp. 122-125) où est distinguée « une première éthique », qui échoue sur « la culpabilité » et qui reste immanente, et une « seconde éthique », liée à « la transcendance, à la *reprise* ». L'une va de pair avec la métaphysique, l'autre avec la dogmatique.

326. *Pap.*, 10 (2), A, 396 ; *J.*, 3, p. 320 ; 1850. Cf. *Pap.*, 1, A, 30 ; 1834 : le « point de vue kantien : nous devrions nous améliorer parce que notre Raison le requiert, et Dieu arrive alors à jouer un rôle très secondaire ». Cf. *Pap.*, 8 (2), B, 81 (16) : *Dialectique de la communication...* : « Dieu est le seul Maître (*Laeremester*) » en éthique.

327. *Pap.*, 8 (1), A, 157 ; *J.*, 2, p. 126 ; 1847.

L'Absolu exige « une soumission absolue, c'est-à-dire qui vienne d'un *tu dois* », prononcée à la faveur d'un choix libre. Seul Dieu, le Tout-puissant, peut rendre libre d'assumer l'exigence. Quoi de plus « étrange » ! Et pourtant, seule, la toute-puissance est en mesure de « se retirer », de se reprendre alors « qu'elle se donne », pour assurer « l'indépendance de celui qui reçoit ». Si elle a accompli l'œuvre la plus imposante qui soit : la totalité visible du monde, pourquoi ne produirait-elle pas « la chose la plus frêle de toutes : une essence indépendante vis-à-vis d'elle ³²⁸ » ? Par elle, donc, l'Unique est libre d'exécuter la volonté de Dieu. Mais, sachant ce qu'est la volonté de Dieu pour lui, comment « oserait-il se risquer à dire : je ne veux pas » ? Pour éluder le choix décisif, « nous avons, nous autres hommes », observe Kierkegaard, « inventé de dire : je ne peux pas ». Mais est-ce « moins de révolte » ? En effet, si c'est « la volonté de Dieu que tu doives, comment est-il alors possible que tu ne puisses pas » ? Ainsi le « je ne peux pas » équivaut tout de même à « je ne veux pas » ³²⁹ ! Encore faut-il que la volonté de Dieu ait été fidèlement entendue. De la pensée que rien n'est moins sûr naissent les « *scrupules* » (*Anfaegtelsen*). Ils consistent à s'interroger pour discerner si les décisions prises librement traduisent bien une soumission inconditionnelle à Dieu, ou si elles ne permettent pas, au contraire, à l'Unique d'aller orgueilleusement son propre chemin, et, par conséquent d'errer. Leur existence atteste qu'un « *liberum arbitrium* pur et simple est une chimère », puisque l'homme « doit combattre contre l'involontaire, dans une angoisse de mort », avant de pouvoir être libéré pour obéir ³³⁰.

328. *Pap.*, 8 (1), A, 434 ; *J.*, 2, p. 175 ; 1847 et *Pap.*, 7 (1), A, 181 ; *J.*, 2, p. 62 ; 1846.

329. *Pap.*, 10 (4), A, 656 ; *J.*, 4, p. 368 ; 1852.

330. *Pap.*, 10 (2), A, 243 ; *J.*, 3, p. 270 ; 1849. Dès 1836 Kierkegaard s'élève contre la « théorie » qui conçoit « la marche du monde comme un développement nécessaire » (Hegel) parce qu'elle paralyse toute activité (*Pap.*, 1, A, 205 ; *J.*, 1, p. 81 ; 11 juillet 1836). En 1840 il affirme que « le *liberum arbitrium* ne se trouve proprement jamais » (*Pap.*, 3, A, 48 ; *J.*, 1, p. 208 ; 1840). Mais c'est en 1842-43 qu'il étudie le problème de la liberté et de l'histoire, à propos d'Aristote et de Leibniz, en utilisant les travaux d'histoire de la philosophie de J.E. Erdmann (Berlin, 1840) et W.G. Tennemann. L'essentiel de la liberté humaine est mouvement, *kinésis* « le passage du possible au réel » (*Pap.*, 4, C, 47 ; *philosophica*). De la discussion entre Leibniz et Bayle, Kierkegaard retient que « la liberté absolument indifférente est un non-sens » (*Pap.*, 4,

Les « scrupules anxieux » sont les épisodes de ce combat dont l'enjeu est la saisie de la « volonté de Dieu » ; car « là est la question » ³³¹. Ils signifient que Dieu me laisse libre, à son image, dans mes choix, des actes concrets dans lesquels je me projette afin de me construire, et qu'il me laisse la responsabilité de créer mon histoire. Ils ont pour origine « le fait que je suis moi-même celui qui agit » de mon plein gré. Aussi avec « la disparition des scrupules disparaît le christianisme ³³² ». Aussi longtemps qu'ils subsistent, les scrupules manifestent « la concentration sur ce qui est chrétien, comme seul et unique objet ³³³ ». Hélas ! la chrétienté méconnaît leur statut spirituel et leur pouvoir vivifiant. Pourquoi, d'habitude, les passe-t-on sous silence, se demande Kierkegaard ? « Parce qu'on ne prend pas au sérieux le religieux et qu'on n'existe absolument pas religieusement. » Mais « si l'on doit se revêtir du religieux pour un usage quotidien, alors arrivent les scrupules ³³⁴ ». Nul ne les évite, s'il a une existence religieuse. D'où le défi que lance leur champion : « Tout homme qui fermera sa porte et deviendra conscient de son moi dans la totalité de sa vie concrète — et alors, se mettra à penser à Dieu,

C, 31-36 ; cf. *Théodicée*, para. 44-46-35), qu'une « volonté indifférente (*aequilibrium*) est une chimère » (*Pap.*, 4, C, 39 ; *Théodicée*, para. 311-319). De la discussion avec Boethius, il retient que « la difficulté sera de réunir la prescience de Dieu et la liberté » (*Pap.*, 4, C, 40 ; *Théodicée*, para. 406 ; *Pap.*, 4, C, 62). Le processus historique contient des éléments de liberté pour l'avenir et de repentir pour le passé. Encore faut-il que ces éléments soient délivrés, comme le souligne Luther : le « libre arbitre » n'est jamais qu'un « serf-arbitre » enfermé dans les limites humaines, donc incapable de se conformer à la volonté de Dieu. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 175 ; *J.*, 4, p. 240 ; 1851 : « La liberté de choix (*liberum arbitrium*) abstraite est une illusion », car la liberté est « en outre un état historique... La volonté a une histoire, une histoire qui court constamment ». Enfermé dans le péché, on finit par ne plus pouvoir choisir. Cf. *supra*.

331. *Pap.*, 8 (1), A, 646 ; *J.*, 2, p. 223 ; 1848 et *Pap.*, 10 (4), A, 151 ; 1851.

332. *Pap.*, 10 (1), A, 260 ; 1849 et *Pap.*, 10 (3), A, 43 ; *J.*, 4, p. 24 ; 1850 : « Le volontaire ». On connaît les développements « athées » que J.P. Sartre a pu donner de ces thèmes. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 580 ; *J.*, 2, p. 212 ; 1848 : La souffrance librement assumée est « l'extrême pointe de la dialectique de la responsabilité... Dieu laisse l'homme ressentir... cette douleur..., extrême scrupule de la liberté », que Christ assumait en s'écriant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

333. *Pap.*, 8 (1), A, 47 ; *J.*, 2, p. 102 ; 1847.

334. *Pap.*, 6, A, 2 ; *J.*, 1, p. 340 ; 1844-45.

l'infini — et là-dessus, à rapporter — non sa vie..., mais tel ou tel détail de sa vie, à Dieu, s'il ne découvre pas les scrupules, alors je veux bien qu'il me traite d'idiot ³³⁵ ! »

Kierkegaard n'a pas toujours affiché cette belle confiance. En 1835, avant de « resserrer les liens » qui l'unissent au christianisme, il craint qu'au travers des scrupules, « la raison (*Fornuft*) » ne fasse, une fois de plus, œuvre négative. « Ce qui revient en second lieu, sous le nom de scrupules », écrit-il, c'est « ce que nous appelions, dans un premier point de vue, des doutes ». Et il constate que les chrétiens invoquent alors une intervention du diable ³³⁶. Mais, plus tard, en 1849, il juge une pareille pensée « plutôt puérile que vraie ³³⁷ ». C'est qu'il a parcouru un long chemin dans l'existence chrétienne. Il sait désormais que la volonté de Dieu sonne si étrangement aux oreilles de l'homme qu'elle lui paraît être *l'inverse* de ce qu'il pense spontanément et que le scrupule surgit parce que « le témoignage de l'Esprit (*Aand*) est négatif » et que « tous les signes sont dialectiques ou inverses (*omvendt*) » ³³⁸. Il comprend, du même coup, que, si ses actes sont des « actions de foi, ils sont aussi, dans tous les instants de faiblesse, exposés aux poursuites du scrupule ³³⁹ ». A la « terrible école des scrupules », il a appris que l'indice du rapport à Dieu n'est pas le bonheur, mais la souffrance ³⁴⁰. La relation d'amour qui l'unit à Dieu est vécue dans la souffrance parce qu'elle implique le difficile effort de « devenir esprit », en traduisant l'éternel dans le temporel. Or cette relation est libre, « volontaire ». Donc je suis « moi-même celui qui doit me désigner pour la souffrance ». Les scrupules s'entendent par conséquent toujours ainsi : « N'était-ce pas beaucoup trop risquer », et plus, peut-être, que Dieu ne me le demandait ? Autrement dit, chaque conflit que j'affronte, en cherchant à savoir ce que je dois faire, est « en

335. *Pap.*, 10 (1), A, 22 ; *J.*, 3, p. 17 ; 1849. Déjà cité.

336. *Pap.*, 1, A, 95 ; *J.*, 1, p. 61 ; 19 octobre 1835. Les vieux livres d'édification, selon Kierkegaard, considèrent que tout l'art consiste à se boucher les oreilles « comme Ulysse ». Cf. *Pap.*, 2, A, 232 ; *J.*, 1, p. 130 ; 9 juillet 1838 (l'expérience de la joie ineffable date du 19 mai).

337. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 22 ; 1849, déjà cité : « Luther dit qu'aussitôt Christ embarqué, aussitôt la tempête commence » (*Mt.*, 8, 23). « Cette tempête, ce sont les scrupules que Luther impute au diable. »

338. *Pap.*, 10 (3), A, 766 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 671 ; 1850 : « Le scrupule surgit », parce que « la consolation n'est pas tout à fait directe ».

339. *Pap.*, 10 (3), A, 557 ; *J.*, 4, p. 150 ; 1850.

340. *Pap.*, 10 (2), A, 182 ; 1849 : « Sur les scrupules. »

outre, un conflit avec Dieu, un combat avec Dieu ». Tel est le « terrible sérieux » des scrupules, la « souffrance du volontaire » : se demander « si on n'a pas été trop loin », jusqu'à « tenter Dieu »³⁴¹. Oui, « terrible est l'école des scrupules..., le combat de la foi avec Dieu », où l'on se risque si loin qu'on n'est jamais sûr de ne pas faire preuve d'un « orgueil dont on devrait se repentir »³⁴² !

Contrairement aux déséquilibrés que mine la « maladie du scrupule », Kierkegaard mesure avec lucidité les dangers d'une anxiété susceptible de fausser le rapport à Dieu. De fait, la « morbidité dans le rapport à Dieu de l'Unique peut parfois être un scrupule »... Il provient de ce que le profond sentiment d'infinie indignité, qui se trouve au fond de tout vrai rapport à Dieu, prend le dessus sur nous. Il ne se transforme pas en une « joie de Dieu » d'autant plus grande, mais nous accable. Ainsi, un instant nous sommes comme angoissés et effrayés « de l'idéalité, de nous-mêmes — et de Dieu », qui semble si « infiniment élevé » qu'on n'ose plus « penser à lui ». Comme un directeur de conscience, Kierkegaard formule des prescriptions quasi médicales qui, conçues aussi bien pour lui-même que pour les autres, sont destinées à guérir cette « morbidité ». Puisque le « rapport à Dieu de l'Unique... est la vérité et la santé », il convient de réduire les scrupules en remerciant Dieu de nous « avoir ordonné, comme un *devoir*, de le prier ». Nous devons nous « rappeler que Dieu

341. *Pap.*, 10 (1), A, 260 ; 1849 (Kierkegaard songe à sa décision de « renoncer » à Régine) et *Pap.*, 9, A, 392 ; 1848. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 411 ; 1851 : « Scrupules ». Cf. *La maladie à la mort* (S.V., t. 15, p. 73 ; O.C., t. 16, p. 171 : « L'homme est une synthèse d'infinitude et de finitude, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité... Une synthèse est un rapport entre deux (éléments). » Ce n'est « pas encore un Soi ». Le « troisième » élément par lequel le « Soi » surgit est le mouvement par lequel l'Esprit intervient pour unifier ce rapport. Cf. *Le concept d'angoisse* (S.V., t. 6, p. 170 ; O.C., t. 7, p. 181).

342. *Pap.*, 10 (3), A, 43 ; 1850 et *Pap.*, 10 (2), A, 182 ; 1849, déjà cités. Cf. *Pap.*, 9, A, 21, 1848. Dans toutes les « décisions extrêmes », avec sérieux « les scrupules sonnent ainsi : ai-je le droit ?... » Est-ce humilité ou orgueil ? Le terme *Anfaegtelse* appartient au vocabulaire de l'existence à l'intérieur de la sphère de la foi. Il semble donc difficile de le traduire par le mot « doute », qui renvoie à la sphère de l'intellectualité, à la « métaphysique » (cf. *Pap.*, 10 (1), A, 636 ; 1849). H.B. Vergote (*Dialectique de la communication...*) le rend par « tribulation spirituelle » (p. 56, art. cit.).

est amour », qu'il nous connaît comme il connaît « chaque moi-neau ». Au lieu de songer à lui « comme un rêveur qui reste là à minauder », il faut « tenir ferme » sa pensée dans « notre travail » ³⁴³. Quand il s'agit de rééduquer un homme typiquement scrupuleux, qui tend à « exiger trop de Dieu et de lui-même », et qui s'expose à aimer Dieu « plus et autrement que Dieu ne peut le permettre », Kierkegaard recourt, soit à des « moyens dérivatifs », soit, le plus souvent, à des « moyens spirituels », les seuls véritablement efficaces ³⁴⁴. Mais, dans l'un et l'autre cas, sa « tactique contre le scrupule » n'a rien de commun avec celle qui s'imposerait pour vaincre la tentation. Il est évident, en effet, que le « scrupule se trouve d'une qualité entière au-dessus de la tentation ». C'est pourquoi, tandis qu'il convient de fuir la tentation, « contre le scrupule, on ne peut lutter qu'avec la témérité de la foi qui fonce en avant », faute de quoi, de nouveaux scrupules surgissent. Pourtant, « cette témérité de la foi... angoisse le croyant lui-même et il s'en effraie comme si c'était peut-être tenter Dieu, ce qui est à nouveau scrupule ». Il écarte à grand-peine la pensée qu'il est « impossible de vaincre la tentation » ³⁴⁵. Kierkegaard, que n'épargnent ni le tourment des scrupules, ni la peur de tenter Dieu, trouve la force de s'en libérer dans « la foi en Christ » qui « sauve du pouvoir des mauvaises pensées » ³⁴⁶. Il s'approprie la victoire de la foi et il atteint le repos en écoutant l'Apôtre Jacques certifier que « Dieu ne tente personne » et Job « se porter garant d'un Dieu qui, dès lors qu'il rend humaine chaque tentation, l'homme dût-il y céder, doit du moins en ménager l'issue, de sorte que nous puissions supporter la tentation plus magnifiquement, oui, plus magnifiquement que n'importe quelle attente humaine » ³⁴⁷.

343. *Pap.*, 9, A, 316 ; *J.*, 2, p. 330 ; 1848 (*Mt.*, 10, 29).

344. *Pap.*, 10 (1), A, 452 ; *J.*, 4, p. 133 ; 1849.

345. *Pap.*, 10 (4), A, 95 ; *J.*, 4, p. 227 ; 1851. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 93 ; *J.*, 2, p. 110 ; 5 mai 1847. Cf. *Jc.*, 4, 7. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 637 ; *J.*, 3, p. 178 ; 1849 et *Pap.*, 10 (1), A, 477 ; *J.*, 3, p. 43 ; 1849.

346. *Pap.*, 9, A, 332 ; *J.*, 2, p. 336 ; 1848. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 33 ; *J.*, 5, p. 199 ; 1854. La foi en Christ rend possible l'action, l'insertion dans le réel et chasse les scrupules : « Les pensées chargées de scrupules se rapportent à l'imagination. On ne peut mieux les comparer qu'à des flatulents (vents). Comme eux, elles ne sont rien, mais elles peuvent assez nous tracasser tant qu'elles persistent... Ce sont des possibles, des productions de la possibilité... le meilleur remède contre elles est la réalité. »

347. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 132 ; *J.*, 4, p. 429 ; 1853 : Kierkegaard imagine que Dieu reproche à Abraham « d'avoir été trop loin ». On sait que

Dieu, s'il « ne nous laisse pas aller dans la tentation », nous inflige, sans nul doute, une épreuve³⁴⁸. Elle implique la salutaire « tension de la foi ». « *Se rapporter à l'esprit, c'est être à l'examen* ; croire, vouloir croire, c'est changer sa vie en examen » perpétuel. En ce sens, l'existence terrestre est le temps de l'épreuve : « Tu es à l'examen, et moi aussi, durant ma vie tout entière³⁴⁹. » Rien de plus naturel que de trembler à la pensée que mon indignité est ainsi, chaque jour, mise à nu. Cependant il m'appartient d'oser « croire que Dieu est venu au monde à cause de moi aussi ». Ce serait assurément « la plus blasphématoire » des audaces que de prendre sur soi de le proclamer. Mais la parole divine l'atteste. Dès lors, le scrupule qui nous retient d'articuler cet article de foi trahit notre incompréhension de l'amour infini du Père, qui « compte les cheveux sur notre tête³⁵⁰ ». Kierkegaard peut trouver « sévère » l'éducation qui permet de « s'élever de l'angoisse, ... la sorte la plus terrible de scrupule, jusqu'à la foi ». Il n'en affirme pas moins que « le signe qu'on est ainsi éduqué », c'est que l'on tient ferme « la pensée que Dieu, malgré tout, est amour... Alors, on finit bien par réussir à traduire son rapport à Dieu dans le concret, « acte après acte »³⁵¹. Le temps de notre vie, s'il est le temps de l'épreuve, est aussi celui de la patience de Dieu et de la grâce. L'homme fidèle y travaille « avec Dieu ». Cela s'appelle l'imitation.

3. IMITER

Le Seigneur Souverain est, en même temps, mon Père. Il m'accorde la chance d'accéder à la vraie liberté en l'écoutant avec « l'ouïe de la foi » et en lui obéissant. Mais qu'est-ce que lui obéir, sinon répondre à l'amour qu'il me manifeste en Christ par la pratique de l'exigence fondamentale du : « Tu dois aimer » ? Or, « aimer, c'est être transformé soi-même à la res-

Kierkegaard considérait l'histoire d'Abraham comme sa propre histoire. *Jc.* 1, 13-14 et *Hâte-toi d'écouter* (premier *Discours*), p. 55 (1 *Co.*, 10, 13).

348. *Mt.* 6, 13. Cf. le *Notre Père*.

349. *Pap.*, 10 (2), A, 406 ; *J.*, 4, p. 326 ; 1850 et *Pap.*, 9, A, 358 ; *J.*, 2, p. 349 ; 1848. Cf. *L'entraînement au christianisme*.

350. *Pap.*, 8 (1), A, 648 ; *J.*, 2, p. 224 ; 1848. Cf. *Pap.*, 9, A, 182 ; *J.*, 2, p. 285 ; 1848. *Mt.* 6, 26-34 : *Le Sermon sur la Montagne*.

351. *Pap.*, 10 (2), A, 493 ; *J.*, 4, p. 362 ; 1850.

semblance de l'aimé³⁵² ». Obéir revient donc, pour Kierkegaard, à *imiter* Christ. L'imitation est la véritable action, sans laquelle le christianisme dégénère en « mythologie³⁵³ ». Elle importe d'autant plus que, « du point de vue éthico-religieux, et surtout chrétien, il n'y a pas de doctrine (*Laere*) »³⁵⁴. Christ, qui ignorait l'enseignement systématique, n'a pas « institué de *Docents* — mais des imitateurs (*efterfølgerne* : *Suis-moi* (*Følg mig efter*) »). Il ne faut donc pas dire : « *cogito, ergo sum* », mais « l'inverse (*omvendt*) : *sum, ergo cogito* »³⁵⁵. Je suis, c'est-à-dire je pratique, donc je pense en chrétien. Telle est la position existentielle du christianisme.

Qu'est-ce qu'imiter ? C'est chercher à reproduire ce qu'un autre a fait, s'efforcer de le refaire. Imiter n'est pas copier. Copier consiste à « saisir la forme extérieure » d'un modèle et à la reproduire exactement. Imiter, au contraire, consiste à exercer la liberté par laquelle la reproduction devient réinvention ; ce qui suppose que le sens intime du modèle a été compris. C'est pourquoi Kierkegaard critique le Moyen Age qui, selon lui, « copiait Christ plus qu'il ne l'imitait », en s'attachant, par exemple, avec un zèle indiscret, aux signes ostensibles de la pauvreté, alors que la pauvreté n'a de prix que si elle permet de « témoigner mieux pour la vérité »³⁵⁶. De même la « conformité au Christ », entendue comme une assimilation physique, qui put rouvrir sur le corps du Poverello d'Assise les plaies du Crucifié, lui inspire une vive méfiance. Il y voit une « exagération » superstitieuse. La vraie « conformité » commande d'« être bafoué », quelle que soit la forme que revêt la souffrance³⁵⁷. A chacun d'inventer sa propre manière de revivre le Calvaire. A chacun de décider quand et comment répondre à l'exigence d'imitation. Christ distribue plus

352. *Pap.*, 10 (3), A, 294 ; *J.*, 4, p. 91 ; 1850. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 589 ; 1852 : « Aimer Christ... Qu'est-ce qu'aimer ? C'est vouloir ressembler à l'aimé... Si j'aime quelqu'un, je dois l'exprimer dans son langage. » et *Pap.*, 9, A, 438 ; *J.*, 2, p. 377 ; 1848 : « Devenir soi-même ce que l'on comprend est la seule et unique manière fondamentale de comprendre. »

353. Cf. *Jugez vous-mêmes* ; *S.V.*, t. 17, p. 209 ; *O.C.*, t. 18, pp. 231-232 ; 1851-1852 : Si « l'imitation, l'imitation de Christ est... une ridicule exagération » le christianisme est « mythologie. » Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 626 ; 1852.

354. *Pap.*, 10 (3), A, 122 ; *J.*, 4, p. 43 ; 1850.

355. *Pap.*, 9, A, 49 ; *J.*, 2, p. 25 ; 1848. Cf. *Mc.*, 1, 17.

356. *Pap.*, 10 (3), A, 776 ; *J.*, 4, p. 205 ; 1851.

357. *Pap.*, 8 (1), A, 349 ; *J.*, 2, p. 161 ; 1847.

volontiers « conseils que préceptes ». Ce sont les premiers que « l'amour écouterait », écrit Tauler dans *L'imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ*. En lisant ce texte « pour son édification », Kierkegaard se réjouit de le trouver « en accord » avec la pensée qu'il a lui-même développée dans les *Discours chrétiens* : « le christianisme est la religion de la liberté,... le volontaire est le chrétien. » C'est donc « volontairement » qu'il convient « d'abandonner tout pour suivre Christ ³⁵⁸ ». L'imitation « conseillée » à l'*Unique* l'engage dans des actes semblables à ceux que Christ, avant lui, a commis. De ce fait, elle s'inscrit dans le temps et devient le principe du devenir chrétien. Une reprise s'y accomplit. Le même sens court à travers les traductions toujours nouvelles et « autres », comme la phrase musicale reparaît dans les variations qui la « répètent », en l'arrangeant, mais sans l'abolir, par transposition, harmonisation ou changement de rythme. Mais tout effacement du sujet original qui opère l'imitation la condamne. Si l'attention se détourne vers l'objectivité, par exemple celle des sacrements, ou vers la collectivité, ce dévoilement « fait sauter l'*Unique* » et met un terme à l'imitation qui s'y « rapporte de manière catégorique » ³⁵⁹. On ne peut oublier impunément que la foi du Nouveau Testament n'est pas « détermination de l'intellectualité », mais « détermination éthique..., rapport de personnalité entre Dieu et l'homme » ³⁶⁰.

En réalité l'imitation qui caractérise l'« obéissance de la foi » prêchée par l'Apôtre implique que la volonté de l'*Unique* se conforme, de manière personnelle, à la volonté d'un autre. Kierkegaard relève avec intérêt, dans *L'Imitation de Jésus-Christ*, la maxime : « Applique-toi plutôt à accomplir la volonté d'un autre que la tienne ³⁶¹. » L'autre doit être ici un « éthicien existant »,

358. *Pap.*, 8 (1), A, 587 ; *J.*, 2, p. 213 ; 1848. TAULER, *Nachfolgung des armen Lebens Jesus-Christ* (éd. N. Casseder, Francfort sur le Main, 1821). Kierkegaard perçoit un « accord » entre le « chap. 2, para. 33, p. 137 » de l'ouvrage de Tauler, dont il a fait l'acquisition, et la 3^e partie du second de ses *Discours chrétiens* : « Nous avons tout abandonné et nous l'avons suivi. » — *Mt.* 19, 28 ; *S.V.*, t. 13, p. 171 ; trad. p. 167.

359. *Pap.*, 10 (4), 556 ; 1852 : ce qui est exigé c'est « de s'efforcer en direction de l'imitation. »

Pap., 10 (4), A, 369 ; *J.*, 4, p. 283 ; 1851 : « L'imitation ».

360. *Pap.*, 11 (2), A, 380 ; 1854-1855 : « la foi » et *Pap.*, 10 (4), A, 555 ; 1852.

361. *Pap.*, 10 (1), A, 400 ; *J.*, 3, p. 121 ; 1849 : *Om christi Efterfølgelse*, 3^e livre, chap. 23, 3 p. 110 de la traduction danoise de J.A.L. Holm (Copen-

qui est ce qu'il enseigne. La communication qu'il instaure est existentielle ³⁶². Le message qu'il émet se confond avec sa vie elle-même, offerte en exemple. Le récepteur du message est moins informé qu'éduqué, en attendant de devenir à son tour éducateur, en diffusant l'exemple qu'il a suivi. Autrement dit, dans ce type de communication, tout émetteur est un *modèle*. Mais où découvrir, dans l'Eglise moderne, des hommes capables d'incarner le modèle afin d'entraîner les autres à « suivre » Christ et à lui « ressembler » ? Comment assurer, dans l'Eglise, le fonctionnement correct de l'imitation de Christ ? Kierkegaard reconnaît que la tradition catholique respecte les « instances intermédiaires » à travers lesquelles le modèle se reproduit, alors qu'un certain protestantisme mondanisé les élimine imprudemment. Toutefois, il juge sans aménité les excès du culte des saints. Il s'impatiente de dénombrer une « ribambelle monstrueuse » d'intercesseurs patentés : la Vierge, les Apôtres, puis les martyrs, les prêtres, est., intercalés entre Christ, le modèle par excellence, le seul vrai, et l'homme. Ce processus, en effet, provoque une fatale « mise à distance de l'imitation » ³⁶³.

Christ est le modèle unique, si bien que tout autre modèle se réfère à lui. Il est le chrétien parfait, parce que, seul, l'Homme-Dieu traduit l'éternel dans le temporel sans le trahir. Alors que les autres modèles n'ont d'autorité que temporelle, Christ « éduque à l'aide de l'éternité et pour l'éternité » ³⁶⁴. Si l'on écarte, au moment de l'acte de foi, l'« épouvante de l'éternité », la conversion demeure un pur « phantasme ». Il faut tout « le sérieux de l'éternité » pour mobiliser un homme et l'inciter à se prononcer « de manière aussi décisive » ³⁶⁵. Mais que se passe-t-il au juste

hague, 3^e édition, 1848, 4 volumes), que Kierkegaard possédait. Thomas à Kempis, auteur présumé de *L'Imitation* (env. 1380-1471), est le principal porte-parole du mouvement spirituel auquel appartiennent les Frères de la Vie Commune et les Chanoines Réguliers de la Congrégation de Windesheim. Ce mouvement, plus ascétique que mystique, illustre la *Devotio moderna* du xv^e siècle, consécutive à un déclin du mysticisme.

362. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 148 ; 1851 : « Christ comme modèle. » Faire de l'éthicien existentiel un « objet d'admiration », c'est se dispenser, à bon compte, du devoir de « lui ressembler » et transformer le christianisme en « mythe ».

363. *Pap.*, 10 (4), A, 521 ; *J.*, 4, p. 321 ; 1852.

364. *Pap.*, 9, A, 312 ; 1848 et *Pap.*, 11 (1), A, 588 ; 1854.

365. *Pap.*, 10 (1), A, 455 ; *J.*, 3, p. 136 ; 1849.

lorsque le modèle de Christ finit par s'imposer ? Le terme de modèle appartient au langage de l'architecture et de la sculpture. Il désigne une « mesure » (*modulus*), un moule. Prendre Christ pour modèle, c'est donc le prendre pour mesure : Kierkegaard répète que le christianisme est « la mesure de Dieu ». C'est aussi se mouler sur Christ et vivre « en parenté avec Dieu ³⁶⁶ ». Le terme danois met plutôt en évidence ce second sens. *Forbillede*, modèle, patron, est formé sur *Billede* (image). Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle image. *Billedarbejde* signifie : œuvre de sculpteur. D'où le caractère plus ou moins plastique de l'idée que Kierkegaard se fait du modèle. Ainsi lorsqu'il écrit : « Christ est le modèle. Quand je me rapporte à Christ..., je m'oblige à l'imitation... Dès qu'il y a modèle, il oblige à l'imitation. Que veut dire imitation ? Cela veut dire un effort pour conformer ma vie au modèle ³⁶⁷ ». L'imposition du moule chrétien n'est pas indolore. Elle éveille la « souffrance pour la vérité », puisqu'il s'agit de reproduire dans le temps, sous l'espèce de la « succession », l'être « *aeterno modo*, (qui) est le ponctuel intensif ». L'imitateur se trouve écartelé entre ces deux contraires jusqu'à ce qu'il accède à la vie éternelle, où « toute contradiction sera levée (*haevel*) » où « une vaste harmonie » viendra « résoudre les dissonances » en accord ³⁶⁸. La langue danoise facilite l'invention d'une formule qui rende sensible la consonance de l'imitation et de cette exemplaire souffrance pour la vérité qu'est la persécution : « Laisse l'imitation (*efterfølgelsen*) revenir — et la persécution (*forfølgelse*) suivra (*følger efter*) bientôt ³⁶⁹. »

Propos de piétiste, dira-t-on. Et pourquoi pas ? Kierkegaard, en effet, a été élevé par un père qui fréquentait l'assemblée des frères (*Brædremenighed*). Il lui plaît, quand il prône l'imitation, d'invoquer l'autorité du piétiste Johan Gerhard : « La tâche, écrit-il, c'est, comme Gerhard le dit quelque part (dans les *Meditationes sacrae*), non seulement *frui Christo*, mais, avant tout, *imitari*

366. *Pap.*, 11 (1), A, 27 ; *J.*, 5, p. 22 ; 1854.

367. *Pap.*, 10 (3), A, 276 ; 1850. Cf. *imitor* qui vient de *imago*.

368. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 48 ; *J.*, 3, p. 33 ; 1849. *Pap.*, 10 (4), A, 600 ; 1852 : « La souffrance est l'expression qualitative de l'hétérogénéité avec ce monde... Là se trouve le rapport à l'éternel, la conscience de l'éternel. » Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 3 ; *J.*, 5, p. 15 ; 1854 : ou l'éternité ou la temporalité et *Pap.*, 5, B, 60 (p. 137) ; 1844 (à propos du *Concept d'angoisse*). Cf. *Pap.*, 1, A, 235 ; 1836 : « Tout finit à l'oreille... »

369. *Pap.*, 10 (3), A, 500 ; 1850.

*Christum*³⁷⁰ ». L'auteur des *Meditationes* exalte la nécessaire assimilation de l'homme au Christ souffrant avec une ferveur que l'on qualifierait de franciscaine, s'il n'affirmait la supériorité de l'imitation de la vie de Christ, telle qu'il la conçoit, sur la règle instituée par François d'Assise³⁷¹. Kierkegaard a parfois de semblables accents. Et il ne craint pas de donner des gages au piétisme. Plus il s'oppose à l'Eglise établie, plus lui conviennent les thèmes piétistes : imitation, mais aussi nouvelle naissance, conversion et, à partir de 1850, mort à soi-même (*Afdædhed*). Cependant ses adversaires sont mal fondés à lui reprocher de s'abandonner au piétisme, dans les dernières années de sa vie. Ils négligent la portée polémique de certaines de ses affirmations³⁷².

Ils oublient aussi que rien n'est plus étranger au laxisme de l'effusion mystique dont ils lui font grief que la fidélité au modèle du Christ. Elle soulève, en effet, des difficultés apparemment insurmontables. Je ne puis déclarer « sans plus de façon », confesse Kierkegaard, que Christ est le modèle et que je n'ai qu'à vouloir lui ressembler. (Car), « en premier lieu, j'ai bien besoin de son aide pour pouvoir lui ressembler et, en second lieu, pour autant qu'il est le Sauveur et le Réconciliateur de l'humanité, je ne peux certes pas lui ressembler ». Il y a, par conséquent, « entre l'Homme-Dieu et l'homme en général, une telle différence de qualité que l'homme en général ne peut pas du tout, directement et sans plus de façon, décliner sa vie selon ce paradigme ». Le

370. *Pap.*, 8 (1), A, 350 ; 1847 : *Méditations* xxx (1842), qui figurait dans la bibliothèque de Kierkegaard. Gerhard, contemporain de J. Arndt, autre piétiste vénéré par Kierkegaard, avait écrit *Om det aandelig Aegteskab imellem Christum og Sjaellen* : Sur le mariage spirituel entre Christ et l'âme.

371. Marie Mikalova THULSTRUP (*Kierkegaard og pietismen*, Munksgaard, Copenhagen, 1967) développe l'hypothèse que Kierkegaard emprunte à Gerhard cette idée. Elle observe (p. 21) que la citation de Gerhard a été rajoutée en marge d'une page des *Papirer* 8 (1), A, 349 (déjà cité), dans laquelle Kierkegaard critique « la conformité au Christ » comprise comme le fait de porter « les blessures de Christ sur son corps (Franciscus). »

372. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 437 ; *J.*, 4, p. 126 ; 1850 : « Le piétisme... est la seule et unique conséquence logique (*consequents*) du christianisme. » Et *Pap.*, 10 (3), A, 556 ; *J.*, 4, p. 150 ; 1850 : « Je n'ai jamais fait la moindre mine de viser... à introduire du piétisme. » Comme le montre Marie M. Thulstrup, Kierkegaard retient les thèmes piétistes, s'il refuse son adhésion à la « secte. »

« beau zèle » des contemporains de *L'Imitation de Jésus-Christ* appartient à la « naïve » jeunesse. Il ne résiste pas à l'expérience de la maturité. « Plus on vieillit, plus s'approfondit la différence de qualité entre l'idéal et l'homme qui veut lui ressembler ³⁷³. » Or « si le paradigme est hétérogène, l'imitation n'est pas possible », et le religieux chrétien, faute de pouvoir être « lesté d'éthique », dégénère en mythe ³⁷⁴. Il faut donc, plus que jamais, pour que l'impossible se produise, s'en remettre à la grâce. « Quand je n'ai pas, explique Kierkegaard, un rapport immédiat à Dieu qui me dise *in concreto* ce que je dois faire..., pour trouver repos et paix pour mon âme, je dois avoir *eo ipso* la grâce en premier lieu ³⁷⁵. » Seule, elle m'emplit de la confiance dont j'ai besoin pour m'efforcer de ressembler au divin modèle. Seule, elle me délivre de « l'angoisse du méritoire », qui m'habite aussi longtemps que je compte sur mes souffrances pour gagner mon salut ³⁷⁶. Seule, elle répond au cri de la foi en détresse : « Aide-moi ! Sauve-moi ! » Luther, apôtre de la grâce, « ordonne correctement » les deux éléments qui interviennent dans « l'imitation de Christ et le volontaire » : « Christ est un don — à quoi correspond la foi. Ensuite, il est le modèle — à quoi correspond l'imitation ». Mais Kierkegaard croit devoir compléter la pensée du Réformateur. Elle devient, dans la nouvelle formule qu'il en donne : « 1. L'imitation, pour agir de manière décisive », se mettre en situation « pour risquer de devenir chrétien. 2. Christ comme don — la foi. 3. L'imitation, comme fruit de la foi » ³⁷⁷. Quoi qu'il en soit, l'imitation ne s'entend que par référence à la grâce. Et devant le don de la grâce, que faire sinon adorer Dieu, qui le dispense ? « Ce n'est qu'à travers l'*adoration* qu'il peut être question de vouloir ressembler » à Christ ³⁷⁸. D'où le refus que Luther signifie à la prétention de « faire de Christ seulement le modèle », dont il craint qu'elle ne réveille, chez l'imitateur, la tragique conscience de ne pouvoir se justifier par ses œuvres. D'où aussi son mépris pour l'*Epître de Jacques*, qu'il qualifie d'épître « de paille ». S'étonnera-t-on que Kierkegaard, au con-

373. *Pap.*, 10 (1), A, 132 ; *J.*, 3, p. 57 ; 1849 et *Pap.*, 10 (5), A, 96 ; *J.*, 4, p. 416 ; 1853.

374. *Pap.*, 10 (2), A 578 ; *J.*, 3, p. 393 ; 1850.

375. *Pap.*, 10 (5), A, 96, déjà cité.

376. *Pap.*, 110) 3, A, 276 ; *J.*, 4, p. 87 ; 1850.

377. *Pap.*, 10 (4), A, 459 ; *J.*, 4, p. 303, 1852.

378. *Pap.*, 10 (1), A, 134 ; *J.*, 3, p. 59 ; 1849.

traire, la préfère ? C'est qu'il en fait une tout autre lecture, dont l'inspiration n'en demeure pas moins luthérienne. Ce texte, dont il n'a aucune raison de se défier personnellement, à la différence de l'ancien moine qui se souvient d'avoir erré sous le signe d'une théologie du salut « mérité », lui enseigne que les œuvres ne constituent pas une « préparation » à la foi, mais qu'elles sont, soit l'expression de la grâce qui me permet de me décider, soit les « fruits » de la foi. Elles expriment mon adoration, ma reconnaissance, puisque je ne suis pas un « in-grat », privé de grâce, et, enfin, l'efficacité de la grâce qui me permet l'impossible : imiter le Seigneur ³⁷⁹.

Christ est donc un singulier modèle, un « modèle-paradoxe ». Les hommes, qui manquent de « dialectique », sont toujours tentés de mutiler « l'Homme-Dieu ». Tantôt ils oublient la divine Majesté qu'il détient, ils le traitent en simple modèle : telle est l'erreur de l'imitation à la manière médiévale ³⁸⁰. Tantôt ils font « s'évanouir le modèle, comme quelque chose de trop élevé », et ils sombrent dans un « quiétisme » petit-bourgeois. A leurs égarements respectifs Kierkegaard oppose le témoignage d'une foi pleine et droite. Christ, rappelle-t-il, est à la fois modèle et réconciliation, « réconciliateur... pour le passé ; mais, au même instant,... modèle pour l'avenir » ³⁸¹. En toute occurrence, il me délivre de mes faiblesses et me gratifie d'une vie nouvelle et d'un avenir ouvert. Le « modèle-paradoxe » qu'il incarne en sa personne échappe évidemment à la dialectique de la violence mimétique mise au jour par Freud. La disproportion qui existe entre le modèle et l'imitateur interdit que se noue entre eux un rapport de rivalité. De plus, comme le modèle est le Sauveur, l'imitateur

379. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 409 ; *J.*, 4, p. 117 ; 1850. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 667 ; *J.*, 4, p. 180 ; 1850 : il ne faut pas « commencer avec l'imitation, mais avec la grâce : l'imitation viendra après, comme un fruit de la reconnaissance » et *Pap.*, 10 (3), A, 672 ; *J.*, 4, p. 181 ; 1850 : « La foi — les œuvres », à propos de la prédication de Luther sur l'Épître de Nouvel An. Luther déclare que « les œuvres ne sont que des œuvres d'exercice », par rapport au salut reçu dans la foi. Kierkegaard invente une autre formule : « La grâce est le sérieux — mes œuvres ne sont que plaisanterie. » Cf. aussi *Pap.*, 8 (1), A, 19 et 342 ; *J.*, 2, pp. 94 et 159 ; 1847.

380. *L'Imitation* était, en fait, un manuel de vie spirituelle destiné à des religieux. Mais il fut adopté par des laïcs soucieux de s'imposer une discipline spirituelle rigoureuse. Il devint ainsi un manuel d'ascétisme, ayant son *télos* en soi.

381. *Pap.*, 10 (5), A, 44 ; *J.*, 4, p. 389 ; 1852.

échappe à ces exigences contradictoires qui mêlent si bien l'amour et la haine, comme dans le complexe d'Oedipe. Amorcée sous l'effet de la grâce, la *mimèsis* s'accomplit dans le double amour du modèle qui réconcilie et de l'imitateur débordant de reconnaissance et d'adoration ³⁸².

Mais Christ se révèle paradoxal en un nouveau sens. « Par rapport à un modèle seulement humain..., on n'a pas le temps d'admirer ; vite, il faut se jeter au travail et vouloir lui ressembler ». Aussi, dans l'ordre éthique, l'admiration est « suspecte, comme une échappatoire ». L'imitation est seule admise, tandis que dans l'ordre esthétique, au contraire, l'admiration est de règle. Mais, quand le modèle est Christ, l'Homme-Dieu, le modèle-paradoxe, éthique et esthétique cessent de s'exclure. Il ne peut être question de l'imiter, en effet, « qu'à travers l'adoration » et l'admiration. Si elles n'interviennent pas, « le modèle est pris en vanité ». Dans la sphère religieuse chrétienne, les « rapports esthétiques » reparaissent donc, mais de manière « paradoxale », en même temps que l'éthique ³⁸³.

La place et le rôle « intermédiaires » dévolus à l'éthique par Kierkegaard se justifient désormais. Inséparable de la « conscience du moi éternel », l'éthique surgit comme exigence, quand se découvre le « tu dois ». Cette exigence n'est jamais plus intense que lorsqu'elle exprime un idéal transcendant, qui met en rapport l'homme et Dieu ³⁸⁴. Mais l'épanouissement consacre l'échec de l'éthique. Il dévoile, en effet, l'impossibilité où elle se trouve

382. Cf. la théorie de la nature *mimétique* du désir comme origine du complexe d'Oedipe, exposée par René GIRARD dans *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972 ; chap. VII, p. 237 sqq. Cf. Freud : *Psychologie collective et analyse du moi*, chap. VII. La violence résulte, selon Girard, de ce que le désir *mimétique* choisit un mauvais modèle, un modèle humain, le père par exemple, qui dit à la fois : « Fais comme moi, désire comme moi » et : « Ne désire pas la mère », donc : « Ne fais pas comme moi. » Alors le modèle est en même temps un obstacle qui barre la route au disciple et l'enferme dans le *double bind* mimétique. Modèle et disciple se muent alors en frères ennemis, en rivaux, et la violence réciproque se déchaîne.

383. *Pap.*, 10 (1), A, 134 ; J., 3, p. 39 ; 1849.

384. Gregor MALANTSCHUK, dans *Indforelse i Søren Kierkegaards forfatterskab* (Introduction à l'œuvre de S. Kierkegaard), Munksgaard, Copenhague, 1953 (p. 36), distingue trois « moments » dans la conscience de l'éternité : 1. Conscience de l'existence de l'éternité 2. du moi éternel 3. de son rapport à Dieu.

de satisfaire aux exigences de l'idéal. C'est pourquoi « l'expression la plus haute qu'atteint une conception éthique de la vie est le repentir... En un sens purement éthique, je dois dire que le mieux que je fasse n'est que péché, par conséquent, je veux m'en repentir ; mais, alors, je ne peux pas arriver à l'action, puisque je dois me repentir ». Telle est « la contradiction (*Selvmodsigelse*) » de l'éthique³⁸⁵. La seule attitude qui permette de la lever est l'humble aveu de la faute commise. Dans « le rapport à l'éthique, insiste Kierkegaard, tu ne peux parler qu'en t'auto-accusant ». L'éthique commence tout de go avec l'exigence d'être parfait : « Si tu n'es pas parfait » (et tu ne saurais l'être), « c'est ta faute »³⁸⁶. Et il convient d'ajouter : si l'exigence vient de Dieu, c'est un péché. D'où le surnom que Kierkegaard se donne : « le pénitent »³⁸⁷. D'où l'insistance avec laquelle il confesse que, « devant Dieu, nous avons toujours tort »³⁸⁸. Mais nulle complaisance n'affaiblit son aveu. Associé à la découverte de la contradiction éthique, il est la condition même d'une renaissance « spirituelle ». Celle-ci peut se définir comme « immédiateté conquise éthiquement », puisque « l'éthique (*Ethiken*), ou plutôt l'acte éthique (*det Ethiske*) est le point d'inflexion », le tournant, à la faveur duquel « on vire (*svinges*) dans le dogmatique »³⁸⁹. Autrement dit le péché, niché au cœur de l'exigence éthique, fait « éclater le paradoxe religieux : la réconciliation à laquelle correspond la foi ». Le rapide mouvement d'oscillation (*sving*) de l'exigence au péché produit l'immédiateté seconde de la foi, qui

385. *Pap.*, 4, A, 112 ; *J.*, 1, p. 283 ; 1843. Par ce biais, l'éthique, comme l'esthétique, mène au désespoir. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 636 ; 1849 : « Ceci est l'échelle : ce qui, en métaphysique, est le doute, est, en éthique, le désespoir, et, en un sens chrétien, le scandale ». Le repentir n'est pourtant pas encore le paradoxe : il est « à la frontière » de la réconciliation de la foi (*Pap.*, 4, A, 116 ; *J.*, 1, p. 284 ; 1843).

386. *Pap.*, 10 (4), A, 362 ; 1851.

387. *Pap.*, 10 (1), A, 78 ; *J.*, 3, p. 42 ; 1849 : « Je suis un pénitent et cela m'explique de la manière la plus profonde. »

388. Cf. *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* : 3^e partie : *L'évangile des souffrances*, IV (S.V., t. 11 ; O.C., t. 13). Tandis que Johannes Climacus, dans le *Post-Scriptum...*, s'interroge pour savoir comment un homme peut devenir chrétien, les *Discours édifiants* répondent que le critère de la connaissance de Dieu consiste dans la reconnaissance de son amour qui intervient, comme pardon, dans la vie concrète de chacun.

389. *Pap.*, 10 (1), A, 360 ; *J.*, 3, p. 113 ; 1849.

apporte le pardon en Christ. Aussi dois-je « toujours me repentir ³⁹⁰ ». Le pire reproche que Kierkegaard adressera à l'Eglise établie sera, tout naturellement, de refuser le « petit aveu » de ses manques qui instaurerait le repentir et la vie nouvelle dans la foi. En s'abstenant de prêcher l'exigence, elle détend la dialectique de l'imitation qui devait « entraîner le besoin de grâce » et donner au christianisme sérieux et réalité ³⁹¹. Bref, la fonction qu'exerce l'éthique, selon Kierkegaard, se compare à celle que Paul assigne à la Loi : « pédagogue pour mener à Christ ³⁹² ».

Deux conséquences s'ensuivent, déchiffrables dans la destinée des « types » kierkegaardiens. Soit, d'abord, la position de Socrate vis-à-vis de l'Assesseur Wilhem. Socrate est le plus grand sage païen. Il parcourt tout le mouvement de l'ironie pour se dépandre de la morale sociale (*Saedelige*) et atteindre la conscience de son moi éternel. Mais, faute du « prélude » qu'est la conscience du péché, il demeure un Grec naïvement optimiste, replié sur la subjectivité humaine. Au contraire, l'Assesseur Wilhem centre sa vie sur Dieu. Il s'efforce d'introduire dans la vie temporelle les exigences de l'éternité ; juge, il vise à réaliser le difficile « équilibre » de l'esthétique et de l'éthique. Conscient de son péché, il avoue ses fautes, dans un mouvement de repentir. Avec lui, l'ironie confine à l'humour, qui, à travers l'insignifiance des mœurs usuelles, fera résonner la sonorité du religieux. En ce sens, Wilhem dépasse Socrate. Pourtant, malgré son repentir, il s'attarde dans le « religieux immanent » (A), tout préoccupé qu'il est de réaliser cette sorte de médiation entre l'esthétique et l'éthique qu'est le mariage. Il n'est pas encore un « chevalier de la foi ». Il demeure sous la « loi » éthique sans pénétrer dans la grâce du « religieux paradoxal » (B), le religieux typiquement chrétien ³⁹³.

390. *Pap.*, 4, A, 112 ; déjà cité. Cf. *Pap.*, 5, B, 49 (7) ; 1844 : à propos du *Concept d'angoisse* : « dans l'éthique le péché a son foyer et son concept correspond au prélude (*Stemning*) du sérieux éthique, ou plutôt du sérieux. »

391. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 369, déjà cité.

392. *Ga.* 3, 24. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 293 ; 1851 : « Je ne peux que parvenir assez loin pour utiliser le modèle pour mon humiliation. »

393. Cf. G. MALANTSCHUCK, *Indførelse...* déjà cité, pp. 38 sqq. Socrate, le plus haut représentant de la sagesse humaine, en reste à l'intellectualité grecque. Il perçoit dans l'âme une possibilité plus haute que ce monde-ci, une vérité éternelle, par le mouvement de l'ironie. Mais il en

C'est par Abraham que s'impose la seconde conséquence. Il marque les limites de l'éthique en affirmant, dans son existence, qu'il détient quelque chose de plus haut qu'elle. Il rejette à la fois morale (*Saedelige*) et éthique, en « se rapportant absolument à l'absolu ». Dans le conflit qu'il affronte de manière exemplaire, l'éthique devient « scrupule », tribulation spirituelle, au moment où il s'agit de choisir la résignation ou l'attente de la foi ³⁹⁴. Le père de la foi « suspend » l'éthique, parce qu'il se réfère directement à la volonté de Dieu. S'élevant au-dessus des normes humaines, il atteste la liberté souveraine de qui n'a d'autre Seigneur que Dieu. Mais il en fixe aussi le prix : une obéissance inconditionnelle, sans laquelle le risque de chute ne serait pas écarté. Abraham est l'exception, l'extraordinaire appelé par Dieu à une mission spéciale. Il n'a raison, il n'est vrai que « si son rapport à Dieu est primitif » ³⁹⁵. Il ne saurait devenir la règle. Il est l'anormal. Mais un anormal qui est le bien « suprême ». Le sacrifice d'Abraham enseigne que la « suspension téléologique de l'éthique (est), dans l'éthique, ce que le miracle est dans la Nature » ³⁹⁶.

Quelle éthique « osera donc s'appeler chrétienne » ³⁹⁷ ? Une éthique paradoxale, toujours susceptible de « scandaliser » l'éthique humaine, puisque sa seule référence est la volonté de Dieu et que « tous les paradigmes religieux se reconnaissent à ce qu'ils heurtent l'éthique » ³⁹⁸. Cette éthique seconde se caractérise par

reste à : « la subjectivité est la vérité », sa référence demeure l'homme. Il ne voit pas que, « devant Dieu, on a toujours tort ». L'Assesseur, au contraire, est un croyant (de piété luthérienne) qui laisse envahir sa vie par l'éternité. Il sait que tout commence avec le repentir. Toutefois il est juge, c'est-à-dire qu'il n'abandonne pas la loi pour la grâce. Le mariage, donc la vie dans ce monde, lui paraît être le « paradigme ». Il n'atteint pas au niveau de la souffrance chrétienne, du sacrifice par amour.

394. *Pap.*, 10 (2), A, 594 ; *J.*, 3, p. 395 ; 1850.

395. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 485 ; *J.*, 3, p. 147 ; 1849 : l'exception par rapport à la règle générale est, ici, le refus du mariage. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 590 ; *J.*, 4, p. 346 ; 1852 : le danger de l'effronterie qui consiste à « se fier du général », ou *Pap.*, 1 A, 42 ; *J.*, 1, p. 27 ; 23 décembre 1834 : « Droit et devoir valent pour tous » sans exception.

396. *Pap.*, 10 (4), A, 182 ; *J.*, 4, p. 242 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 799 ; *J.*, 4, p. 211 ; 1851.

397. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 500 ; *J.*, 4, p. 314 ; 1852.

398. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 379 ; *J.*, 4, p. 211 ; 1851.

l'amour, dont l'imitation n'est que le fruit ³⁹⁹. Kierkegaard s'y conforme quand il choisit, par obéissance, de se sacrifier pour les autres. Elle donne à la foi, qu'elle traduit en actes, l'irremplaçable pesanteur de la réalité.

399. G. MALANTSCHUK (*Dialectique de l'existence...*) établit le *climax* éthique comme suit : 1. morale (*Saedelige*) ; mouvement de l'infini de l'ironie. 2. éthique comme conscience de l'éternité ; mouvement de l'infini de la résignation. 3. éthique comme exigence transcendante ; mouvement infini de la repentance. 4. éthique comme imitation. J. Colette, de son côté, oppose une « première éthique » et une « éthique de l'amour », tandis que J. NGUYÊN VAN TUYÊN (*op. cit.*, chap. 1) montre que la foi est une sphère à part où se retrouvent les trois stades transposés. Cette « nouvelle immédiateté » est liée à la « suspension téléologique » de la première éthique, au rejet de « l'intériorisation du religieux A », et à l'introduction de l'éthique de l'amour (selon l'expression de J. Colette) impliquée par « l'adhésion paradoxale » à la révélation chrétienne. Si l'on écarte, dans le *climax* de G. Malantschuk, le niveau des *mores* comme non éthique, la « première éthique » de J. Colette pourrait correspondre aux deux échelons distingués par G. Malantschuk : conscience de l'éternel et exigence de l'éternel rapportée à un Etre transcendant. C'est l'éthique proprement dite, mais qui n'a de sens que fondée sur Dieu (religieux A). La « seconde éthique » serait celle qui surgit dans la foi chrétienne et elle comporte, comme on l'a vu, l'imitation. Il semble donc que le mouvement de résignation, s'il est « le dernier mouvement avant la foi », ne puisse pas se situer à l'intérieur de l'éthique, mais qu'il en occupe la frontière. Il semble aussi que le mouvement de repentance ne demeure pas lié à l'éthique, puisqu'il accompagne toute la vie religieuse du chrétien. C'est pourquoi nous proposons de distinguer : 1. Une « première éthique », éthique proprement dite, qui s'ordonne autour de l'exigence de l'éternité et qui aboutit au conflit résignation-foi, rendu aigu par la présence du péché. Elle méconnaît la relation d'exigence quand elle la vit au niveau de l'immanence et elle se trouve englobée dans la totalité métaphysique. 2. Une « seconde éthique », paradoxale et intérieure à la foi chrétienne, où la relation d'exigence est la forme prise par la relation d'amour avec un transcendant qui est le Seigneur. Elle est animée des mouvements alternés de repentance et de pardon, qui accompagnent l'imitation comme « fruit de l'amour. » Elle occupe sa place dans l'ensemble de la dogmatique. Si l'ironie ouvre l'accès à la première éthique, l'humour introduit la seconde (Cf. *Le concept d'angoisse*, déjà cité).

CHAPITRE TROISIÈME

LA PAROLE RÉCONCILIATRICE : A L'ÉCOUTE DE L'ESPRIT

« Il y a un Dieu dans les cieus — Cette infinie consolation n'est-elle pas suffisante ? Oh ! si, elle le serait, si le péché n'existait pas !

Il y a un Réconciliateur — Cette consolation n'est-elle pas suffisante... ? Oh ! si, elle le serait si justement lui, le Réconciliateur, n'exigeait pas l'imitation !

Mais l'Esprit est le Consolateur — Arrêtons-nous là : console-toi ¹ ! »

Le Saint-Esprit vole à notre secours, aussi rapide que le vent, dont « nul ne sait ni d'où il vient, ni où il va ² ». Esprit de vie, « Esprit d'adoption par lequel nous crions Abba : Père ! », Esprit de force et de sagesse, il nous donne d'annoncer « avec puissance » la bonne nouvelle du salut ³ et d'instaurer ainsi les relations paternelles qui constituent la communauté ecclésiale.

1. *Pap.*, 10 (4), A, 593 ; *J.*, 4, p. 348 ; 1852.

2. *Jn.*, 3, 8 (Nicodème). Cf. le « vent impétueux » qui souffle à la Pentecôte (*Ac.*, 2, 2).

3. *Ro.*, 8, 15 et le début du livre des Actes (1, 8 et 4, 33) où l'Esprit « rend témoignage avec puissance. »

I. LA COMMUNAUTÉ SONORE

Gracié, celui qui s'efforce de devenir chrétien ne peut accaparer la bonne nouvelle de la réconciliation. Ce qu'il a écouté, il lui faut le faire entendre à d'autres. Il y est poussé par la même exigence qui animait l'Apôtre : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé ⁴. » Kierkegaard avoue qu'il lui est arrivé « souvent d'avoir peur d'être trop orgueilleux pour parler à quelqu'un ⁵ ». Il n'en pose que plus fortement l'obligation de parler : comment les autres « croiront-ils, s'il n'y a personne qui parle ? » D'où la formule : « l'oiseau se tait..., le païen bavarde..., le chrétien parle ⁶. »

1. CONFESSER

L'Esprit descend d'en haut « comme une colombe » dont le vol dessinerait une relation verticale entre le ciel et la terre. Au moment de son irruption dans le monde, la voix qu'il accompagne se propage en ondes concentriques et suscite entre les hommes une série de relations horizontales. Par cette action profonde et mystérieuse, Dieu est présent, parlant et agissant en moi. L'Esprit ouvre mon cœur à sa Révélation, et ma bouche pour son témoignage : « de l'abondance du cœur la bouche parle ⁷. » Il provoque la parole afin que je confesse à haute voix Christ Sauveur, autant pour édifier la communauté des croyants que pour appeler les autres à la foi.

S'il est, en effet, le *souffle* (*Rouach* dans l'Ancien Testament, *pneuma* dans le Nouveau), le souffle puissant du vent, qui demeure invisible, inconnu, mais qui soulève la tempête, il est aussi le souffle doux et subtil qui assure la vie de l'homme nouveau. Par lui Dieu, Souverain infiniment distant, ne cesse d'être infiniment présent : il vit pour nous et en nous. L'Esprit est, précisément, « Dieu allant d'un endroit à un autre, de son endroit à notre

4. 2, Co., 4, 13. Ps., 116, 10, cité in *Pap.*, 8, A, 633 ; 1848.

5. *Pap.*, 8, A, 645 ; *J.*, 2, p. 222 ; 24 avril 1848, second jour de Pâques (lundi), après « avoir parlé à son médecin. »

6. Cf. *La pureté du cœur* (op. cit.), p. 230 ; *Ro.*, 10, 14-15 et *Discours chrétiens* (op. cit.), p. 29.

7. *Mt.*, 12, 34.

endroit⁸ ». Mais il est encore, comme air en mouvement, le souffle qui produit le son articulé en parole. Il est la condition du langage, du fait qu'il garantit le sens des signes. Il dote l'homme de l'instrument privilégié de la communication et de la communion, qui lui permet de s'exprimer en paroles efficaces, « à l'image de Dieu ». Il assure aux prophètes et aux témoins l'*inspiration* et à tout homme la chance d'entendre résonner la Parole à travers l'Écriture pour y reconnaître Christ, Fils du Très-Haut. La pneumatologie de Kierkegaard respecte le principe scripturaire de la Réforme : c'est l'Esprit qui préside à la compréhension du texte ; ce n'est ni la tradition, ni l'autorité de l'Eglise visible. Mais elle ne se compromet jamais avec l'illumination. Elle ne reconnaît que l'Esprit promis par Christ à ses disciples⁹. En tant que réalité eschatologique, il se tient caché jusqu'à l'avènement de la Jérusalem céleste. D'ici là, la seule révélation est celle de l'Écriture (*sola Scriptura*), c'est-à-dire Christ dans son abaissement, non dans sa pleine gloire.

Il n'en reste pas moins que cette gloire est promise. Kierkegaard n'ignore pas que le baptême d'eau de la repentance postule le baptême de feu de l'Esprit qui inaugure la première communauté chrétienne, au témoignage du livre des Actes¹⁰. L'Esprit fonde

8. Karl BARTH, *La Confession de foi de l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, 1946, explication du Symbole des Apôtres d'après le catéchisme de Calvin, p. 68.

9. La *pneumatologie* ne se sépare pas de la *christologie*. Kierkegaard évite ainsi la double erreur que Karl Barth reproche au catholicisme romain : 1. compléter l'œuvre de Christ, grâce à l'Esprit, par « la Nature et la Raison » en constituant une science raisonnable de la connaissance de Dieu, la *théologie naturelle* ; 2. compléter l'œuvre de Christ, grâce à l'Esprit, par la mystique, grâce aux « saints » et aux « miracles » ou aux « transports » de l'âme religieuse ; et — au modernisme protestant qui complète l'œuvre de Christ par « toutes sortes d'expériences, religieuses, sociales, humanitaires, scientifiques, présentées sous le vocable de l'Esprit » (*op. cit.*, p. 71). Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 200 ; *J.*, 4, p. 67 ; 1850 : L'homme « a besoin d'un Esprit-Saint... qui rende témoignage à son esprit. » Cf. *Pap.*, 1, A, 26 ; *J.*, E, p. 21 ; 10 octobre 1834, sur la nécessité de l'inspiration et *Pap.*, 1, A, 37 ; *J.*, 1, p. 25 ; 26 novembre 1834, sur l'activité du Saint-Esprit dans la foi.

10. Livre qualifié de « cinquième Evangile : Evangile de l'Esprit. » Cf. *Ac.*, 2, 3 : les « langues de feu » qui se posent sur les apôtres. Et *Mt.*, 3, 11. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 41 ; *J.*, 5, p. 204 ; 1854. La Pentecôte juive est la fête du don de la Thora.

l'existence de l'assemblée des élus comme Pentecôte continuée. L'Eglise devient, en ce sens, l'anti-Babel, où chacun parle en vérité à son prochain ¹¹. Nos paroles, humbles dons transmis pour être de nouveau accordés, revêtent tout à coup une singulière dignité. Par leur canal circule la Parole divine, Christ lui-même. Comme la nourriture dispense au corps force et croissance, les paroles échangées en une Cène où l'on *s'entend*, par la puissance de l'Esprit, édifient la *koinônia* qui constitue le « corps de Christ », la véritable Eglise invisible ¹². La communauté des croyants n'est rien d'autre que la chaîne sonore formée par les hérauts de la grâce. Elle fait retentir, en échos successifs, « jusqu'aux extrémités de la terre », l'annonce bienheureuse de la venue et du retour de Christ. « *Tes péchés te sont remis*. C'est là le cri d'appel des chrétiens les uns aux autres. Avec cet appel, le christianisme traverse le monde ; à ce langage on le reconnaît, comme toujours un peuple, une nation au langage qu'il parle. Ces paroles passent de l'un à l'autre comme le cri des sentinelles, la nuit, fait la chaîne de l'une à l'autre ¹³. » Avec les bergers, les disciples et les Apôtres, « nous raconterons la bonté de Dieu et ce qui nous est arrivé ¹⁴ », sans admettre que le beau message s'étouffe sous la pression des dogmes. Faute de quoi « les serviteurs de la Parole risqueront de rester en plan » avec leurs dogmes chrétiens, « comme les veilleurs de nuit avec leurs couplets édifiants (pour les plaies de Jésus, pardonne nos péchés, ô doux Dieu !)... auxquels nul ne fait attention et dont le chant n'a d'autre intérêt que d'indiquer l'heure » — et il reste encore à savoir si c'est l'heure exacte ¹⁵ ! Il faut donc redoubler de vigilance, comme le Vigilius

11. Cf. *Ac.*, 2, 6 : Chacun entend les apôtres « parler dans sa propre langue. » Cf. La « glossolalie », ou « parler en langues » des réunions *charismatiques* (*glossa* : quelques phrases dites par une personne au cours d'un seul moment d'inspiration, dans un langage extrêmement sonore), manifestation de l'Esprit. Karl Barth appelle cette prière « l'expression de l'inexprimable » (*Dogmatique chrétienne*, 4, 2). Cf. 1 *Co.*, 14, 14 : « Si je prie en langues... mon intelligence reste inactive. (15) Je prierai aussi avec l'intelligence. »

12. En *Ro.*, 15, 26, le terme signifie « aumône », par suite de la communauté des biens, signe de communion des croyants. Cf. *Ep.*, 1, 23 et 4, 12-16.

13. *Pap.*, 8, A, 664 ; *J.*, 2, p. 233 ; 1848. Cf. *Lu.*, 7, 49, et la prédication de Luther sur l'Evangile du 19^e dimanche après la Trinité.

14. *Lu.*, 8, 39 (*Pap.*, 2, A, 324 ; *J.*, 1, p. 144 ; 9 janvier 1839).

15. *Pap.*, 2, A, 325 ; *J.*, 1, p. 144 ; 9 janvier 1839 : « 9 heures du soir

de Copenhague, pour que le cri des veilleurs, en ce monde enténébré, annonce la lumière de l'aube espérée, dans laquelle toutes choses seront nouvelles ¹⁶.

La théologie occidentale a trop négligé cette tâche. Le formalisme l'a desséchée. Au lieu d'écouter la parole de Dieu et de lui obéir dans la joie de l'Esprit, elle a cherché à s'en emparer comme d'un objet. Elle l'a livrée à l'impérialisme de l'intelligence conceptuelle, pour en disposer à son gré. Elle a voulu devenir « spéculative ». Avec ses principes autoritaires et ses discours idéologiques qui visent à perpétuer l'institution ecclésiale, la dogmatique a cessé d'être « un développement de l'activité de Christ ». Elle a oublié que « tout le reste ne devait être considéré que comme introduction ¹⁷ ». Karl Barth répète ici Kierkegaard : « Privé de l'Esprit, (la théologie ne peut que) ratiociner sur le mode intellectuel... ou dogmatique. » La véritable théologie, celle qui se propose d'étudier le Dieu de l'Evangile, n'est « possible et réelle que dans la mesure où elle est une théologie pneumatique ». Elle prend naissance dans « cette prière : *Veni, creator Spiritus* ¹⁸ ! »

L'Occident, il est vrai, n'exclut pas l'action du Saint-Esprit, puisqu'il lui attribue, en général, une fonction « tonique », celle d'ouvrir à la compréhension de l'Ecriture ou de donner la force de témoigner. Mais sa théologie et sa spiritualité trahissent le plus souvent la réalité de l'Esprit en le traitant comme une force abstraite, impersonnelle, et non comme la troisième personne de la Trinité. Ni les Pères, ni les Réformateurs, toutefois, ne commettent cette erreur. Ils savent d'expérience que la venue de l'Esprit est un événement dans la vie du chrétien et qu'elle se manifeste concrètement par un sentiment de joyeuse plénitude. Les

précises, pour autant que le veilleur, ici, sur la tour, pousse son cri d'appel à l'heure précise. »

16. Cf. le pseudonyme auteur du *Concept d'angoisse* : Vigilius Haufnensis, le veilleur de Copenhague (*Haufnia*).

17. *Pap.*, 1, A, 27 ; *J.*, 1, 1, p. 22 ; 5 novembre 1834. La dogmatique se divise en *prolégomènes* (connaissance naturelle de Dieu pour le catholicisme ; étude de la Révélation pour les réformés), puis en *doctrine de Dieu* (Trinité ; christologie ; pneumatologie), *doctrine de la création, de la rédemption et du péché*, *doctrine eschatologique* et *doctrine du Saint-Esprit*, enfin en *parénèse* (exhortation éthique). Cf. Roger MEHL, *La théologie protestante*, P.U.F., 1966, p. 61, sqq.

18. *Introduction à la théologie évangélique* : Labor et Fides, 1962, pp. 47, 49.

Pères se plaisent à dire et redire que le Fils et l'Esprit sont les deux mains du Père tendues vers nous. Dès que nous ignorons « la main de l'Esprit », nous invoquons un Dieu manchot, infirme. Kierkegaard suit de trop près l'enseignement patristique pour l'ignorer. De plus il a expérimenté lui-même la béatitude de celui que visite l'Esprit ¹⁹. Et il se pénètre de l'idée que Luther se fait de cette « visitation ». Dans sa paraphrase du *Magnificat*, en effet, le réformateur proclame que Marie vécut, le jour où elle fut visitée, une « expérience personnelle ». Elle fut, écrit-il, « illuminée par le Saint-Esprit ». La « visitation » de Marie est exemplaire : « Personne ne peut comprendre ni Dieu, ni sa Parole, s'il n'a été éclairé immédiatement par le Saint-Esprit. *Il faut expérimenter, éprouver, ressentir l'action du Saint-Esprit...*, sinon les mots restent des mots. » Ici se découvre le principe de l'herméneutique chrétienne. Tous les grands témoins que Dieu appela à le servir reçurent, comme Marie, le « coup de soleil de l'Absolu ²⁰ ». Kierkegaard recueille doublement l'héritage luthérien : en lisant Luther lui-même et en prenant connaissance, par l'intermédiaire de son père, membre de la Communauté des Frères (*Brædremenighed*), de la tradition piétiste de son siècle et du siècle précédent ²¹. Son « christianisme existentiel » se nourrit ainsi d'une vérité que la théologie orientale a toujours reconnue et que confesse le *Credo* de Nicée-Constantinople : l'Esprit est « Créateur ou donneur de vie ». L'Esprit est à l'œuvre en nous et dans le cosmos tout entier. Si les trois personnes divines participent ensemble à l'œuvre

19. Cf. l'expérience de « la joie indescriptible » (*Pap.*, 2, A, 228 ; *J.*, 1, p. 129 ; 19 mai 1838).

20. *Pap.*, 10 (5), A, 17 ; *J.*, 4, p. 379 ; 1852 : Kierkegaard prend l'exemple de Paul (*Ac.*, 9, 3) et de Pascal : « Cette pression est comme un coup de soleil direct sur le cerveau. C'est l'infini concentré avec intensité en une seule et unique pression en un seul et unique instant. » Cf. *supra*.

21. La communauté des frères de Stormgade, à Copenhague, ramification danoise de la secte néo-piétiste, *Stillen im Lande*, répandue en Allemagne au XVIII^e siècle, parmi les petites gens, en opposition à la théologie officielle. Cf. *Pap.*, 9, A, 362 ; *J.*, 2, p. 350 ; 1848 : « ... Où chercher le christianisme (dans la chrétienté) si ce n'est chez les *Stille i Folket* ? Ils sont la seule et unique poignée de chrétiens que l'on ait, (quoiqu'ils) ne soient pas, au sens décisif, des chrétiens. » *Stille i Folket* : littéralement : les gens tranquilles dans le peuple. On pourrait traduire : « les silencieux de l'Eglise » ! Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 317 ; 1851 : « Au sens chrétien, il ne devrait pas y avoir de grandes Eglises, mais de petites maisons de prières où l'on prêcherait chaque jour. »

de création, de réconciliation et d'achèvement, l'Esprit contribue spécialement à épanouir l'*Unique* en lui donnant d'exister dans la communion avec Dieu et avec les frères et à vivifier, par là-même, la communauté ecclésiale ²².

S'il est vrai que l'Esprit Saint actualise pour chacun l'œuvre de Christ, sous la forme d'un don particulier, l'Eglise devient le lieu des *charismes*. Il appartient à chacun de faire fructifier son don en vue de « l'édification du corps tout entier ²³ ». C'est pourquoi, dans la dogmatique chrétienne, telle que Kierkegaard la conçoit, « l'état de l'homme conditionné par l'activité de Christ... devient l'essentiel ²⁴ ». Il s'ensuit une nouvelle compréhension de la doctrine des ministères. Le Nouveau Testament s'oppose, en effet, aux religions institutionnelles. Le peuple de Dieu est appelé, dans son ensemble, à un sacerdoce universel, que chaque membre assume, revêtu de son charisme propre. Le « catholicisme » traditionnel, selon Kierkegaard, surestime les ministères ordonnés comme s'ils constituaient un ordre à part : le clergé. Il introduit abusivement des médiateurs entre Dieu et les hommes, alors que le seul médiateur est Christ, reconnu et entendu dans l'expérience directe de l'Esprit ²⁵.

On ne s'étonnera donc pas que, de la définition de l'Eglise proposée par la Confession d'Augsbourg : « assemblée (*Samfund* : société, union) des saints, où la parole est enseignée droitement et les sacrements administrés correctement », Kierkegaard retienne, avant tout, la formule : *assemblée des saints*, dans laquelle réside la détermination qui va dans le sens de l'existen-

22. Cf. l'effort de théologiens comme Paul Evdokimov pour dépasser la stérile querelle du *filioque*, en montrant que, pour l'Orient, les personnes trinitaires ne peuvent jamais être pensées par couples antithétiques ou selon une relation causale ou d'origine, mais toujours en *relation de communion*, les trois ensemble et conjointement. Cf. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, le Cerf, 1969, p. 43, pp. 72 à 75, etc. L'iconographie orthodoxe aime représenter la Trinité sous l'aspect de trois « anges » disposés les uns par rapport aux autres comme les trois sommets d'un triangle. Cf. *Ac.*, 2, 44-47 et 4, 32-35 ; cf. *Ge.* 18, 2.

23. *Ep.*, 4. Cf. *L'immutabilité de Dieu* (S.V., t. 19, p. 259 ; O.C., t. 18, p. 51). Dieu assigne à chacun une tâche particulière.

24. *Pap.*, 1, A, 27 ; *J.*, 1, p. 22 ; 5 novembre 1834.

25. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 521 ; *J.*, 4, p. 321 ; 1852. Kierkegaard, dans les œuvres pseudonymes, fait plusieurs fois allusion à la doctrine catholique romaine du *Character indelebilis* de l'ordination. (Cf. par exemple *Ou bien, ou bien*, S.V., t. 3, p. 159 ; O.C., t. 4, p. 153.)

tiel ²⁶, parce que l'accent peut y être mis sur l'activité des « saints » qui tissent leur « union » (*Samfund* désigne le corps social), en établissant entre eux un réseau de relations spirituelles. Les « saints » ne sont-ils pas ceux qui sont « mis à part », le peuple des chrétiens que Dieu s'est réservé ? Le mot *chrétien* signifie, comme le nom de Christ, « oint » de l'Esprit ²⁷. S'il est pris au sérieux, l'Eglise visible, en tant qu'institution, s'efface devant l'Eglise invisible, œuvre de l'Esprit qui, intervenant à la façon d'un événement dans la vie personnelle des croyants, distribue les charismes ²⁸. Là où est l'Esprit du Seigneur, là est l'Eglise. Invisible objet de foi, elle ne reçoit de sa continuité historique aucune autorité de droit. Lorsqu'il défend sa théorie objective de l'Eglise *apostolique*, Grundtvig ne s'aperçoit pas qu'il se place sur un plan objectif, dans une perspective historique, qui ne permet que des approximations. L'Eglise est affaire spirituelle. Elle relève d'un effort d'appropriation, d'interprétation subjective : « je crois l'Eglise... ²⁹ » Certes Kierkegaard respecte trop les conditions de

26. *Pap.*, 10 (4), A, 246 ; 1851.

27. Cf. Karl BARTH, *La Confession de foi de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 31 : le croyant « participe » à l'onction de Christ.

28. L'exégèse scientifique contemporaine pense pouvoir distinguer entre une ecclésiologie institutionnelle chez Luc, dans les *Actes*, et une ecclésiologie charismatique chez Paul. En fait, chez Luc, comme chez Paul, l'*institutionnel* est lié intimement à l'expérience charismatique de la communauté qui est un *événement* dans la vie du croyant. (Cf. *Ep.*, 2, 21 et 4, 1-17 ; 1 *Co.*, 12 ; *Ro.*, 12. Cf. aussi *Ac.*, 2, 4, 6.) Ici encore Kierkegaard se range aux côtés de Luther en insistant sur l'Eglise-événement ou Eglise invisible, assemblée des croyants (l'Eglise visible étant celle des baptisés), alors que la doctrine catholique insiste sur l'institution ecclésiastique (hiérarchie et succession apostolique). La distinction de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible vient d'Augustin. Cf. Luther : l'Eglise est « l'assemblée de tous ceux qui, dans le monde entier, croient en Jésus-Christ » (Roger MEHL, *op. cit.*, p. 71).

29. Cf. le début du *Post-Scriptum...* de Johannes Climacus (*S.V.*, t. 9, p. 34 sqq : *trad.*, p. 22 sqq : « Le problème objectif de la vérité du christianisme », chap. 1, 2, « De l'Eglise »). Pour éviter les attaques provenant de la critique historique à laquelle l'Ecriture Sainte est en butte, Grundtvig cherche refuge dans une théorie de l'Eglise *présente*, lieu de la « Parole vivante » qui se manifeste dans la confession de foi et les sacrements. Mais il ajoute à l'Eglise l'attribut apostolique. Dès lors, il réintroduit le *passé* et il n'obtient plus que des « approximations ». Son erreur consiste à ne pas voir que « le nœud » du problème est que Parole ou sacrements doivent être l'objet d'une « appropriation personnelle », c'est-à-dire que le religieux n'a de sens qu'au niveau de la subjectivité.

l'incarnation pour séparer l'Eglise visible de l'invisible. Il exprime souvent son désir d'accepter une charge de pasteur dans l'Eglise luthérienne danoise. Mais il n'en considère pas moins que l'Eglise visible, si elle est nécessaire, n'existe que pour aider les fidèles à faire vivre l'Eglise invisible, à laquelle le *Credo* prescrit de croire. Telle est sa conviction en 1840-1842 : « La vie chrétienne tout entière est une vie complète (avec) : 1. Son immédiat : la foi... 2. Son médiateur : l'Eglise... 3. L'identité par laquelle tout phénomène ecclésial extérieur est surmonté. La conséquence n'est pas que l'Eglise est surmontée, *levée* (*Ophævet*, *Ophævelse*, c'est-à-dire l'*Aufhebung* hégélienne), mais que l'individu (*Individet*) cesse de n'être qu'un moment dans l'ordre des choses. » Il s'agit que l'*Unique*, « à travers le visible et dans le visible, s'accomplisse ³⁰ ». Hégélienne par sa forme, cette note ne l'est pas dans son contenu. L'*Ophævelse* (levée), en effet, n'abolit nullement l'Eglise « extérieure ». Elle lui assigne sa véritable tâche : permettre, en son sein, l'épanouissement de « l'individu » comme « *Unique* ».

Après avoir ainsi défini la finalité de l'institution ecclésiale, Kierkegaard, dix ans plus tard, professe avec Calvin, dont il lit l'*Institution chrétienne*, que « l'Eglise n'existe qu'à cause de notre imperfection ³¹ ». Il fonde sa propre démonstration sur le fait que « le christianisme se rapporte à l'Esprit », tandis que « le social (*det Sociale*) se rapporte essentiellement à la synthèse d'âme et de corps ». L'Eglise visible, institution sociale, existe dès lors, à ses yeux, « parce que nous ne sommes pas en vérité ou purement

Cf. *Pap.*, 6, B, 29-34 ; 1845 : Kierkegaard cherche ironiquement le sens de la « Parole vivante » qui « fonde » la théorie de l'Eglise : a-t-elle un sens en esthétique, éthico-psychologie, métaphysique, dogmatique ? En fait c'est « une énigme ». Grundtvig est une « figure de vaudeville », un « homme de tapage » qui est « sa propre caricature ». Cf. aussi *Pap.*, 1, A, 60 ; *J.*, 1, p. 33 ; 28 mai 1835, sur la doctrine de l'Eglise et des sacrements de Grundtvig. (*Kirkens Gjenmaale* ; Copenhague, 1825 : Les justifications de l'Eglise) et *Pap.*, 11 (A), 149 ; *J.*, 5, p. 62 ; 1854 : le baptême selon Grundtvig ressemble à la circoncision juive.

30. *Pap.*, 3, A, 216 ; *J.*, 1, p. 251 ; 1840-42.

31. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 233 et 226 ; *J.*, 4, p. 253 ; 1851, ainsi que *Pap.*, 10 (4), A, 312 et 313. (Paul HENRY, *Das Lehen Johann Calvin des grossen Reformators*, vol. 1, Hamb., 1835). Cf. Karl BARTH, *ibid.*, p. 77 : « L'Eglise est la forme temporelle du corps de Christ et de ses membres. Comme telle, elle porte toutes les marques de l'imperfection humaine. »

et simplement Esprit ». Sans nier « la réalité de l'Eglise, ni que le christianisme la légitime », Kierkegaard croit pouvoir soutenir que « la *Communauté* (*Menighed*) est une accommodation, une indulgence, compte tenu de combien peu nous sommes esprit ou pouvons endurer de l'être »³². Sur ce point, sa position est immuable. Il s'y tient, avec la même fermeté, en 1840 et en 1851. Entre temps, en 1848, il l'a réaffirmée : « La socialité (*Socialiteten*) n'est pas le bien suprême, mais une concession à la condition de l'homme selon sa faiblesse... C'est ici, au fond, que se trouve la signification de la socialité religieuse : dès que l'idéalité du rapport à Dieu est devenue trop forte pour l'*Unique*..., il lui faut un autre homme avec qui en parler »³³. Une fois de plus, Karl Barth donne, de la pensée de Kierkegaard, le meilleur commentaire, en précisant que l'Eglise « n'a de raison d'être que dans ce temps intermédiaire où la victoire de Dieu a été déclarée (sans être encore) glorieusement manifestée » et qu'elle est « une forme provisoire du Royaume de Dieu », placée sous le signe du « pas encore » et destinée à disparaître³⁴. Pourtant, de l'opposition qui existe entre l'Eglise institutionnelle et l'assemblée des saints, des oscillations qui mènent de l'une à l'autre, se dégage peu à peu la réalité du « corps de Christ », forme nouvelle de l'Eglise qui ne sera dévoilée que dans le Royaume³⁵.

Dans le temps de la patience de Dieu, l'Eglise est, en somme, « l'assemblée convoquée » des croyants : *ékklésia*. Kierkegaard se garde bien de la réduire, comme le font beaucoup de ses contemporains, à l'état de simple « société religieuse ». Il n'emploie

32. *Pap.*, 10 (4), A, 226 ; *J.*, 4, p. 253 ; 1851. A propos du livre de Richard ROTHE, *Die Anfänge der Christlichen Kirche...* (Les commencements de l'Eglise, Wittenberg, 1837), qui prétend « déduire l'idée d'Eglise de la nature humaine », alors que « de l'*Esprit* on ne peut déduire la société (*Samfund*) ». Prises à la lettre, ces affirmations paraissent rapprocher la position de Kierkegaard de celle de Zwingli plus que de celle de Calvin ou de Luther. Mais il ne faut pas perdre de vue leur caractère *polémique* : Kierkegaard se situe *avant tout* par rapport à l'Eglise danoise visible de son époque.

33. *Pap.*, 9, A, 315 ; *J.*, 2, p. 329 ; 1848.

34. *Op. cit.*, pp. 77-78. Cf. *Ap.*, 21, 22 : il n'y a pas de temple dans la Jérusalem céleste, « car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple » et *Jé.*, 31, 34 : il n'y aura plus « d'enseignement ». Cf. première partie : la Nature, la Création tout entière sera le temple de Dieu.

35. *Ep.*, 1, 23 : « L'Eglise, son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous. » Quelque chose subsistera donc de l'Eglise, mais transfiguré.

jamais, à son propos, le mot *Selskab* : pure association humaine relevant de la jurisprudence. Dans son langage, ce sont les termes *Samfund* : corps social, ou *Menighed* : communauté spirituelle qui désignent la « socialité » (*Socialiter*) religieuse. Tous les Uniques qui, appelés par la fidélité de Dieu, y répondent par leur propre fidélité forment ensemble la « compagne » des fidèles³⁶. Se sentant reliés à Dieu par l'Esprit, ils se sentent du même coup reliés aux autres hommes, leurs frères. Tandis qu'ils marchent vers le Royaume, ils se parlent les uns aux autres et clament bien haut l'avènement de la nouvelle Jérusalem.

2. AIMER

La communauté sonore de l'Eglise, édifiée par l'Esprit, est une communauté fraternelle qui « met en commun » les biens reçus, la Parole donnée. Les élus sont « frères en Christ » par l'Esprit. Toute autre différence « est absolument évanouie, n'est que néant par rapport au fait d'être frères en Christ³⁷ ». De même que, dans le corps humain, tous les membres et organes dépendent les uns des autres au point de ne pouvoir subsister seuls, dans le corps de Christ qu'est l'Eglise, les *Uniques* ne vivent que dans et par les relations spirituelles qui les unissent les uns aux autres en Christ. Comme le sang qui anime le corps en irriguant toutes ses parties, la Parole de Dieu transmet la vie éternelle en circulant de bouche à oreille. Les fidèles sont tenus rassemblés par d'innombrables liens verbaux qui sont autant de relations concrètes et dynamiques d'amour réciproque. C'est pourquoi, préparant, en 1847, douze leçons sur « la dialectique de la communication », Kierkegaard envisage d'y joindre un nombre égal de leçons sur l'amour : « amour humain (*Elskov* ou *éros*), amitié (*Venskab*) et amour charité (*Kjerlighed* ou *agapè*)³⁸. » Il associe si étroitement les deux sujets qu'il rédige *Les œuvres de l'amour* (*Kjerlighedens Gjerninger*) en même temps que les leçons sur « la communica-

36. *Op. cit.*, pp. 77-75. Barth emprunte le terme à Calvin. Il renonce à celui de « société religieuse », que notre jurisprudence a adopté.

37. *Pap.*, 2, A, 102 ; *J.*, 1, p. 112 ; 6 juillet 1837. Evoqué « dans une conversation avec Poul Møller, le 30 juin au soir ».

38. *Pap.*, 8 (1), A, 82 ; 1847. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 120 ; 1847 : « Ces jours-ci j'avais commencé à travailler quelques leçons sur la dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse. »

tion éthique et éthico-religieuse », destinées à composer un « livre »³⁹. Communiquer, réconcilier signes et sens, entendre des sons signifiants, malgré les bruits perturbateurs, n'est rien d'autre qu'aimer, réconcilier les hommes avec Dieu et entre eux. L'un et l'autre requièrent l'intervention de l'Esprit. Il est à l'œuvre, précisément, dans l'assemblée des fidèles. Grâce à lui, elle est aussi l'assemblée des réconciliés. « Car là où se fait la réconciliation, là est l'autel, et la réconciliation même est la seule et unique offrande qui puisse être offerte en sacrifice sur l'autel de Dieu⁴⁰. » La Cène célèbre cette fête de la communication et de l'amour. Elle est « un beau signe de la fraternité qui doit être entre tous les hommes..., le signe de la fraternité qui doit être entre Christ et nous, condition de notre fraternité vers les hommes⁴¹ ».

L'amour fraternel suppose l'amour de Dieu, puisque c'est en Christ que « les frères doivent s'aimer les uns les autres », puisque c'est son Esprit qui « noue les liens » de l'amour. Comment ne pas s'aviser que « tout amour (*Kjerlighed*) vrai consiste à s'aimer l'un l'autre en un tiers⁴² » ? Kierkegaard observe que, « faute d'une individualité plus haute sur laquelle l'individualité (*Individualiteten*) particulière se repose et à travers laquelle la réciprocité spirituelle (*aandelige Vexelvrikning*) se réalise⁴³ », chacun des partenaires s'expose à perdre son *moi* dans le mouvement alterné (*Vexel*) vers l'autre. Il en va de l'amour comme d'un mouvement pendulaire : s'il perd son point d'équilibre, il s'évanouit. « De Dieu nous devons (donc) apprendre (*laere*) ce qu'est l'amour (*Kjerlighed*) », puisqu'il « nous a aimés le premier ». Il doit être « notre premier maître (*Laerer*) qui, en nous aimant, nous enseigne l'amour, à partir de lui, afin que nous puissions l'aimer en retour⁴⁴ ».

39. *Pap.*, 8 (1), A, 121 ; 1847 : « Ainsi j'ai décidément laissé à nouveau en suspens les leçons, et attaqué mon travail interrompu (dont le premier chapitre était achevé) : les œuvres de l'amour. *De la dialectique de la communication* doit être un livre. »

40. *Pap.*, 8 (1), A, 115 ; *J.*, 2, p. 115 ; 1847. Cf. *Mt.*, 5, 23-24.

41. *Pap.*, 2, A, 579 ; *J.*, 1, p. 180 ; 1839-40 : « Sur la Cène ».

42. *Pap.*, 2, A, 24 ; *J.*, 1, p. 99 ; 1837 ; cf. *Hâte-toi d'écouter*, début du Troisième discours : les fidèles sont « noués ensemble » par les liens de « la liberté ».

43. *Pap.*, 2, A, 25 ; *J.*, 1, p. 99 ; 1837 : en marge de 24.

44. *Pap.*, 8 (1), 89 ; *J.*, 2, p. 109 ; 1847. Cf. 1 *Jn.*, 4, 10.

L'aimer et, du coup, aimer notre prochain, car c'est le même amour qui est en cause. « L'amour de Dieu et l'amour du prochain, c'est comme deux portes qui s'ouvrent en même temps ; ainsi il est impossible d'ouvrir l'une, sans aussi ouvrir l'autre, et impossible de fermer l'une, sans fermer en outre l'autre ⁴⁵. » Kierkegaard félicite donc Luther de rappeler, au terme de sa prédication sur l'Épître du 4^e dimanche de l'Avent, cet article fondamental de la foi : « Dieu doit être tout pour nous et nous, tout pour le prochain ⁴⁶. » Mais il lui reproche de considérer que « l'amour envers Dieu est amour du prochain..., parce que Dieu n'a pas besoin de notre amour ⁴⁷ ». Il juge « sophistique » la conclusion de la prédication sur le chapitre 13 de la première *Épître aux Corinthiens*, dans laquelle Luther soutient que « la foi est plus haute que l'amour (*Kjerlighed*) ». Selon lui, Luther commet l'erreur de « vouloir toujours interpréter l'amour comme seul amour du prochain, comme si précisément ce n'était pas aussi un devoir d'aimer Dieu ». C'est que, ayant posé, « au lieu de l'amour de Dieu, la foi », il ne peut ensuite appeler amour que « l'amour du prochain » ⁴⁸. Pour Kierkegaard, « la thèse du christianisme... : Dieu est amour (*Kjerlighed*)... se dédouble en : Dieu aime — et Dieu veut être aimé ». La première affirmation comporte une « bienheureuse certitude ». Mais la seconde ne va pas sans « épouvante ⁴⁹ ». Aussi la chrétienté s'est-elle empressée de l'oublier. Elle « a naturellement voulu jouer, le plus confortablement du monde (*behageligst*), le jeu de mener Dieu par le bout du nez : Dieu est amour, mais avec la signification qu'il m'aime — Amen ⁵⁰ ! » Il ne faut pourtant pas escamoter la seconde moitié de la vérité. Kierkegaard répète donc, surtout vers la fin de sa vie, que « Dieu n'a qu'une seule passion : aimer et vouloir être

45. *Pap.*, 10 (3), A, 739 ; *J.*, 4, p. 199 ; 1851. A propos du texte de 1 *Jn*, 3, 17 : « Celui qui voit son frère dans le besoin et ferme son cœur », Kierkegaard commente : « Oui, il ferme du coup aussi la porte à Dieu ». Cf. 1 *Jn*, 4, 21 : « Celui qui aime Dieu aime aussi son frère. »

46. *Pap.*, 10 (1), A, 47 ; *J.*, 3, p. 33 ; 1849.

47. *Pap.*, 10 (3), A, 302 ; 1850.

48. *Pap.*, 10 (1), A, 85 ; *J.*, 3, p. 46 ; 1849. (1 *Co.*, 13, chapitre sur la charité.)

49. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 134 ; 1849, Kierkegaard voit ainsi la différence entre Peter, son frère et lui : « il considère son rapport à Dieu comme le fait d'être aimé, je le considère comme le fait d'aimer. »

50. *Pap.*, 11 (2), A, 99 ; 1854.

aimé⁵¹ ». Il partage l'irritation de Pascal qui, dans les *Provinciales*, « s'élève avec ardeur contre le fait de dispenser du commandement d'aimer Dieu..., contre la légèreté endurcie des Jésuites... qui ont démoralisé les hommes, à l'aide de la douceur du christianisme⁵² », dont ils ont dissimulé la sévérité. La « chrétienté » du XIX^e siècle perpétue leur pieux mensonge.

En vérité, l'amour du prochain ne s'éveille que dans l'effort accompli pour aimer Dieu. Seul, l'amour que Dieu suscite en nous peut nous libérer de notre égoïsme foncier et de ses « bruits » perturbateurs qui nous empêchent de nous entendre les uns les autres. Le christianisme le sait si bien qu'il nous invite, plutôt que de la récuser superbement, à convertir cette passion en un amour qui vise l'autre. Il ne craint pas de présupposer que l'homme qu'il appelle à la charité s'aime lui-même. Ce faisant, il ne respecte pas seulement une « solide vérité », mais se fixe un « profond point de départ⁵³ ». Ainsi appuyé, le second commandement « force, comme avec un crochet, la fermeture de l'amour de soi (*Selv kjærlighed*), qu'il arrache à l'homme⁵⁴ ». Dans ses premières réflexions sur l'amour, qui datent de 1843, Kierkegaard distingue avec soin l'amour de soi de l'égoïsme. L'amour de Dieu élimine l'égoïsme, parce qu'il exige de renoncer à l'élément temporel qui entre avec l'éternel dans la « synthèse » constitutive de l'homme. Mais il maintient l'amour de soi, si du

51. *Pap.*, 11 (2), A, 98 ; *J.*, 5, p. 232 ; 1854. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 402 ; 1854 : « Le devoir envers Dieu... : le *Nouveau Testament* est tout entier le devoir d'aimer Dieu. » *Pap.*, 11 (2), A, 411 ; 1854 : Dieu, « au sens chrétien..., est comme purs et simples passion et pathos ; pourtant il n'a qu'un seul et unique pathos : aimer, être amour (*Kjerlighed*) et, par amour, vouloir être aimé. » *Pap.*, 11 (2), A, 414 ; 1854 : « Dieu est amour et Dieu veut être aimé, tel est le christianisme du *Nouveau Testament* », etc.

52. *Pap.*, 10 (3), A, 633 ; 1850 (10^e lettre). Cf. REUCHLIN, *Pascals Leben...*, Stuttgart, 1840, qui comportait un passage sur la morale des Jésuites.

53. *Pap.*, 4, B, 148 ; 1843 : « Ayez en tout, un fervent amour (*inderlig* : fervent et intime, *Kjaerlighed*) les uns envers les autres » ; à propos des *Trois discours édifiants* de 1843, dont les deux premiers traitent de « l'amour qui doit cacher une multiplicité de péchés » (1, *Pi.*, 4, 8). Le premier traite de « l'amour envers le prochain » et le second de « l'amour envers Dieu ». Cf. *Pr.* 10, 12 : L'amour « recouvre » les péchés, les cache et aussi les « anéantit », les « remet » par le pardon.

54. *Les œuvres de l'amour*, II, A ; S.V., p. 23 ; trad. Villadsen ; Aubier, p. 26.

moins celui-ci s'attache au choix de l'élément éternel de la « synthèse ». A cette condition, en effet, du « double mouvement » qui va d'un terme du « rapport » à l'autre, se dégage « le premier Soi » (ou moi le plus profond), l'*homme nouveau*, né de l'Esprit. Et l'amour de soi est amour de l'Esprit ⁵⁵. Il ne risque plus de se confondre avec l'égoïsme, puisqu'il est « en outre amour envers Dieu — et par là amour envers les autres ⁵⁶ ». Kierkegaard parvient à cette conclusion en s'inspirant de saint Augustin, à qui il renvoie, ou de Luther, plutôt que de Calvin ⁵⁷. Elle l'autorise à déplorer qu'Aristote, qui avait posé l'amour de soi comme « bien suprême », n'ait point « développé ce *Soi* assez profondément » jusqu'à la découverte de Dieu et des autres, qu'il s'en soit tenu à « la pensée contemplative », au lieu de discerner la « détermination de l'Esprit (*Aand*) » ⁵⁸. En 1847, il continue de penser, de manière positive, que « s'aimer soi-même de manière correcte et aimer son prochain se répondent tout à fait l'un à l'autre » et qu'ils sont, « au fond, une seule et même chose » : l'amour du « Soi » spirituel ⁵⁹. Il n'est pas encore tenté, comme il le sera dans ses dernières années, par souci polémique, de se joindre à Pascal pour dénoncer le moi « haïssable ». Il n'a pas encore élaboré la catégorie de « la mort au monde et à soi-même (*afdaæ*) », de manière à lutter plus efficacement contre le « vacarme » des catégories temporelles qui règnent dans la chrétienté ⁶⁰. Mais

55. Cf. *La maladie à la mort*, déjà citée, S.V., p. 73 ; O.C., p. 171. Le « double mouvement de l'infini » est celui : 1. par lequel tout le fini temporel est rejeté ; 2. par lequel il est retrouvé, transfiguré par le silence de l'éternel.

56. *Pap.*, 4, B, 147 ; 1843. A propos des *Trois discours* de 1843.

57. Cf. *Pap.*, 4, B, 148 ; 1843 : « Cf. dans l'*Index* d'Augustin, 1^{er} chap., à l'article *amor probus - improbus* ». Kierkegaard s'était procuré les *Augustini Aurelii Opera*, le 23 mai 1843, chez P.G. Philipsen. Calvin et, plus tard Karl Barth, au contraire, considèrent que la nécessité de l'amour de soi, reconnue par Dieu, n'est qu'une tolérance, eu égard à nos limites. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 513 ; J., 3, p. 158 ; 1849 et *La maladie à la mort* où la haine de soi mène à un pernicieux désespoir (première section — A : première forme du désespoir proprement dit ; C, B, b, α : « le désespoir où l'on ne veut pas être soi, ou désespoir de la faiblesse »).

58. *Pap.*, 4, C, 26 ; 1842-43 (*Philosophica*). Cf. *Ethique à Nicomaque*, 9, 8 — 1168a, 28 sqq ; 10, 7 — 1177a, 27f — 1178a, 5 sqq ; 10, 7 — 1177a, 16 sqq ; 10, 6 — 1176b, 30f et 4f ; 10, 8 — 1178b, 7 sqq. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 34 ; J., 4, p. 386 ; 1852.

59. *Les œuvres de l'amour*, S.V., p. 28 ; trad. cit., p. 32.

60. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 376 ; 1854 : « se haïr soi-même » pour mieux

il se montre sévère pour l'égoïsme de ses contemporains qui, sous couvert d'« amour de soi » (que l'ambiguïté de l'expression est commode !), cultivent le seul amour du « temporel ». Le monde moderne refuse de voir, pour commencer, que « l'amour (*Elskov*) et le mariage ne font que corroborer plus profondément l'amour de soi » dans la temporalité. A la faveur de cet aveuglement intéressé, on s'associe à deux pour mieux s'aimer soi-même ! L'égoïsme y gagne en jouissance tout ce que le mariage y perd en dignité. Et voilà pourquoi « les gens mariés sont justement si satisfaits, si replets de vie végétative. — Car le pur amour charité (*Kjerlighed*) ne s'ajuste pas à la vie présente (*Tilvaer*) terrestre, comme le fait l'amour de soi ⁶¹ ». C'est à travers Dieu, sur le plan religieux, et non pas sur le plan éthique, dont le paradigme est le mariage, que l'on peut parler d'amour au sens chrétien. Mais le monde n'en a cure. Ce qu'il loue, plus généralement, comme « le sérieux et l'amour (*Kjerlighed*) n'est plus ou moins qu'amour de soi (*Selvkerlighed*) ». Enfermé dans « l'instant », abasourdi par son tapage, il ne comprend pas que « ce qu'il appelle amour n'est qu'amour de soi ». Il le comprend si peu qu'il a « toujours assassiné celui qui aime (*den Kjerlige*) ⁶² ». L'aveuglement mondain et moderne fait merveille à la fois dans l'identification abusive de l'amour de Dieu à l'égoïsme et dans l'hypocrite exaltation de l'amour du « soi temporel », promu au rang de « devoir éthique envers soi-même ». L'homme du monde se persuade sans trop

« faire venir le divin ». Cf. l'étude de Marie M. THULSTRUP, dans *Symposion Kierkegaardianum*, Orbis litterarum, t. X, fasc. 1-2, Munksgaard, Copenhague, 1955 : « *Les œuvres de l'amour* de Kierkegaard en regard du Nouveau Testament », p. 268. Marie Thulstrup montre comment les analyses kierkegaardiennes « se fondent directement sur le Nouveau Testament ». La tension entre le « moi temporel » et le « moi éternel » en l'homme a échappé à Valter Lindström, qui reproche, du coup, à Torsten Bohlin de trouver de « l'ascétisme » dans *Les œuvres de l'amour* (*Studia theologica*, 1953, 7 p. 99). Marie Thulstrup rappelle que « Dieu est le centre déterminant » qui exige « le renoncement au moi temporel, parce qu'il signifie le choix du moi éternel » (p. 274). Ce faisant Marie Thulstrup ne mentionne pas l'oscillation entre les deux « moi » à la faveur de laquelle surgit le moi ou le « soi » profond, spirituel.

61. *Pap.*, 8 (1), A, 190 ; *J.*, 2, p. 133 ; 1847. Mais cf. *Pap.*, 8 (1), A, 521 ; 1848 : « Texte pour une bénédiction nuptiale ; *Ep.*, 5, 20 : celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Ceci est l'amour de soi dans le bon sens. »

62. *Pap.*, 8 (1), A, 501 ; 1847. 1848 et *Pap.*, 8 (1), A, 610 ; *J.*, 2, p. 218 ; 1848.

de peine que le rapport à Dieu de l'*Unique* est « pur amour de soi ». Kierkegaard se charge de tirer au clair le raisonnement, de mauvaise foi, qu'il se tient : « celui qui craint Dieu n'aime pas ce que le monde aime ; mais que reste-t-il ? Dieu et lui-même ; or le monde ôte Dieu ; *ergo* celui qui craint Dieu s'aime lui-même »⁶³. Mais l'astuce du mondain est inépuisable. Cet amour de soi auquel, d'un côté, il réduit la crainte de Dieu pour la déconsidérer, il l'érige, de l'autre, en vertu. Le « devoir envers soi-même », puisqu'il faut l'appeler par son nom, supplante fort à propos le « devoir envers Dieu », qui n'avait aucun avenir. Kierkegaard réserve au nouveau venu, qui consacre « l'avancement de tout ce qui est bas, égoïste, dans l'homme », un accueil de sa façon. Supposons, nous demande-t-il, que « quelqu'un tombe à l'eau ». Survient un passant qui « s'empresse de prendre le large ». Avant l'admirable découverte des « devoirs envers soi-même... », il s'avouait qu'il était un *Cujon*. A présent, au contraire, on ne s'esquive pas, non, on s'éloigne avec dignité — c'est le devoir envers soi-même ». De même pour « le boire et le manger », comme pour la recherche de l'argent. Grâce à la prolifération des « hommes de devoir », dont les vies tout entières « ne sont que remplissage de devoirs », fini le long temps de l'obscurantisme ! Et Kierkegaard de proposer, « puisque maintenant le devoir envers Dieu a disparu, qu'on supprime aussi le devoir envers le prochain et qu'on traite l'éthique tout entière sous la rubrique : les devoirs envers soi-même »⁶⁴.

L'éthique la plus haute dédaigne ces « systèmes de morale (*Moral-Systemerne*) »⁶⁵. Elle n'est même pas centrée sur le *moi* comme l'était la vieille sagesse païenne. Le christianisme, en effet, « n'est pas tant venu pour développer dans l'*Unique* ces

63. *Pap.*, 8 (1), A, 283 ; *J.*, 2, p. 151 ; 1847.

64. *Pap.*, 11 (1), A, 451 ; *J.*, 5, p. 153 ; 1854 : « Le devoir envers Dieu — le devoir envers soi-même. » Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 402 ; 1854 : « Le devoir envers Dieu » ; le monde dit « Il n'y a pas de devoirs envers Dieu ». La dénonciation de l'amour-propre égoïste qui se cache derrière le masque de la morale fait songer à l'entreprise de démystification de moralistes comme La Rochefoucauld, cité par KIERKEGAARD dans *Le Concept d'ironie* (S.V., t. 1, p. 104). Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 167 ; *J.*, 4, p. 457 ; 1851-53. Kierkegaard avait dans sa bibliothèque une traduction allemande des *Maximes* (de W.C. von Ueberacker ; Vienne et Leipzig, 1785) ; ktl. 739.

65. *Ibid.*.

vertus héroïques » que les moralistes n'enseignaient que « pour extirper l'amour-propre (*Selviskhed*, au sens d'égoïsme) et instituer l'amour (*Kjerlighed*) : *Aimez-vous les uns les autres*. On ne consacrera plus autant de temps et de soins à se perfectionner soi-même jusqu'à un certain maximum — dans lequel peut si facilement entrer de l'amour-propre (*Selviskheden*) — qu'à agir pour les autres ⁶⁶ ».

Mais de quel « amour » s'agit-il ? Il ne peut être que l'amour-charité (*Kjerlighed*), qui est, fondamentalement, l'amour du prochain ⁶⁷. Fondé sur l'amour de Dieu qui, seul, le rend possible, l'amour-charité renverse les « catégories temporelles » pour introduire cette « catégorie nouvelle » : *le prochain*. Il s'édifie, en effet, lorsque nous luttons côte à côte afin de faire taire les vains bruits du monde qui obstruent les canaux de communication et nous empêchent d'entendre, en chacun de nous, l'écho de la Parole, pour entrer en résonance avec lui. L'amour du prochain n'a donc rien d'immédiat. « L'homme de l'immédiat n'aime pas son prochain : il est trop heureux pour que le *prochain* puisse exister pour lui ⁶⁸. » Kierkegaard estime que, trop souvent, prédomine cette pensée confuse que « l'amour humain (*Elskov*) est amour-charité (*Kjerlighed*), au lieu qu'il n'est qu'amour de soi (*Selvkjerlighed*) ⁶⁹ ». Entretenant lui-même de caractériser ce qu'est l'amour, au sens chrétien, il le distingue de ses formes mondaines : amour humain (*Elskov*) et amitié (*Venskab*). Il lui semble « évident que, dans la chrétienté, on a tout à fait oublié ce qu'est l'amour-charité (*Kjerlighed*). On fait les yeux doux à l'amour humain et à l'amitié, qu'on honore et qu'on encense comme amour-charité, par conséquent comme une vertu ». Quel « non-sens » ! En effet, « amour humain et amitié sont bonheurs terres-

66. *Pap.*, 10 (3, A, 714 ; J., 4, p. 194 ; 1851. « Une conception du christianisme. » Cf. 1 *Jn.*, 4, 7. Kierkegaard distingue : 1. *Selviskhed* : amour égoïste de soi, que nous rendons par *amour-propre* ; 2. *Selvkjerlighed*, terme qu'il forge sur *Kjerlighed* *amour-charité*, que nous traduisons par *amour de soi*, parce qu'il peut être « maîtrisé » et compris comme amour du soi éternel ou spirituel, donc lié à l'amour de Dieu et des autres ; 3. *Egoïsme* : égoïsme.

67. Cf. *Les œuvres de l'amour*, S.V., p. 57 ; trad. cit., p. 64 (1^{re} partie II, B : « tu dois aimer ton prochain »). « Le christianisme, qui a révélé ce qu'est l'amour (*Kjerlighed*) » déclare que « l'amour (*Kjerlighed*) du prochain, c'est l'amour (*Kjerlighed*). »

68. *Pap.*, 8 (1), A, 269 ; J., 2, p. 148 ; 1847.

69. *Pap.*, 9, A, 30 ; J., 2, p. 245 ; 1848.

tres, biens de la temporalité, tout comme l'argent, les présents, les talents, etc. ; (ils sont) seulement encore meilleurs ». L'importance qu'on leur reconnaît est donc « imaginaire »⁷⁰. Qu'on apprécie ces « aides humaines » auxquelles on peut bien recourir, « comme à quelque chose de beau, que Dieu bénit », rien de plus naturel. Mais il faut se garder de « renverser le rapport, comme on le fait dans la chrétienté : on n'a pas le droit de faire de l'amour humain et de l'amitié l'amour-charité le plus vrai », ni de les confondre avec « le sérieux de la vie », lequel n'apparaît que dans le rapport à Dieu, qui a « la priorité » des priorités⁷¹ ! C'est à bon droit que « le christianisme a détrôné l'amour humain et l'amitié..., pour asseoir, à la place, l'amour de l'Esprit (*Aand*), l'amour du prochain..., dont on ne trouve pas le moindre pressentiment dans le paganisme⁷² ».

Amour humain et amitié sont des déterminations de la Nature, non des « fruits de l'Esprit ». Ils demeurent « passions de prédilection (*Forkjerlighed*) », puisque je choisis qui j'aime et m'affirme en eux. Au contraire « l'amour, au sens chrétien, est amour du renoncement à soi (*Selvfornegetse*) », puisqu'il est « amour selon l'Esprit » ou amour du prochain⁷³. Il reprend, en direction de l'autre, le mouvement de l'*agapè* par lequel Dieu s'est abaissé lui-même pour se donner à lui, en Christ⁷⁴. Inséparable de l'émergence du « moi spirituel », il s'adresse à « l'homme nouveau »,

70. *Pap.*, 8 (1), A, 116 ; 1847. Cf. *Les œuvres de l'amour*, 1^{re} partie, II, B ; *S.V.*, p. 58 ; *trad. cit.*, p. 65 : On voit, ici, de nouveau ce qui est vrai dans l'affirmation des Pères de l'Eglise : « que les vertus du paganisme étaient des vices brillants ! » Cf. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 19, 25.

71. *Pap.*, 10 (2), A, 63 ; *J.*, 3, p. 218 ; 1849. Cf. *Les œuvres de l'amour*, 2^e partie, IV : « L'amour ne recherche pas ce qui est sien » (1 Co. 13, 5) : « L'amour (*Elskov*) est le bonheur le plus beau de la vie, et l'amitié le plus grand des biens temporels ! »

72. *Les œuvres de l'amour*, 1^{re} partie, II, B ; *S.V.*, p. 49 ; *trad. cit.*, p. 55.

73. *Ibid.*, *S.V.*, p. 56 ; *trad.*, p. 63 et 2^e partie, IV ; *S.V.*, p. 258 ; *trad.*, p. 287 ; Kierkegaard se livre à une série de jeux de sonorités qui rappellent l'amour (*Kjerlighed*) : *Forkjerlighed* (prédilection), *Selvkerlighed* (amour de soi), *Selvfornegetse* (renoncement à soi). Exemple (*S.V.*, p. 59 ; *trad.*, p. 66) : « L'amour du prochain est l'amour du renoncement à soi..., qui chasse toute prédilection et tout amour de soi. »

74. Cf. la thèse d'A. NYGREN (*Erôs et Agapè*, *op. cit.*), qui oppose l'idée chrétienne de l'amour mouvement qui va de haut en bas, rendu par le terme paulinien d'*agapè*, à l'idée grecque et hellénistique de l'amour, dont le mouvement va de bas en haut, de l'homme à Dieu (*éros*).

créature spirituelle que l'aimé est appelé à devenir. Toutes les relations temporelles s'en trouvent bousculées. Comme la foi, qu'il accompagne, l'amour-charité est dialectique. Il ne va pas sans souffrance. On doit, en effet, « avoir beaucoup souffert dans le monde, avoir été très malheureux, avant qu'il puisse absolument être question de commencer à aimer le prochain. Ce n'est que dans la mort à soi-même du renoncement à soi (*Selvfornegtilsens Afdæn*), au bonheur terrestre, à sa joie et ses jours heureux, que naît le prochain »⁷⁵. Dans l'échelle érotique du *Banquet* platonicien, plus on s'élève dans l'amour, plus on s'approche de la béatitude. L'inverse se produit dans celle que dresse Kierkegaard. « Elle offre ce curieux paradoxe que j'aime au plus haut point — parce que, précisément, (l'aimé) me rend malheureux », à condition que je sois intimement persuadé que c'est pour mon bien. « Voici l'échelle : 1. aimer quelqu'un *parce* qu'il me rend heureux — c'est de l'égoïsme (*Egoisme*) ; 2. aimer — sans autre adjonction... ; 3. aimer — avec l'adjonction d'aimer encore davantage — parce que (l'aimé) me rend malheureux » et exige ainsi, « en plus », ma « sympathie réfléchie », du fait que je présume combien il doit lui être dur de m'imposer de la souffrance⁷⁶. A plus forte raison, l'éducation par laquelle Dieu m'aide à m'oublier moi-même, pour mieux l'aimer et aimer mes frères, implique la souffrance. Mais l'amour-charité est dialectique en un autre sens : la nouvelle catégorie de prochain fait sauter la distinction temporelle ami-enhemi, pour ne conserver que la réalité spirituelle. C'est pourquoi le christianisme enseigne « de manière si déterminée qu'on doit aimer son ennemi ». Aimer son ami, le païen le fait aussi. Aimer son ennemi, on ne le peut qu'à cause de Dieu, ou parce qu'on aime Dieu. « Le signe qu'on aime Dieu est, par conséquent, de manière parfaitement correcte, le dialectique ; car, immédiatement, on hait son ennemi... Quand quelqu'un aime son ennemi, alors il est clair qu'il craint et aime Dieu. Et ainsi seulement Dieu peut être aimé⁷⁷. »

Hélas ! dans notre relation avec Dieu, nous nous en tenons

75. *Pap.*, 8 (1), A, 269 ; *J.*, 2, p. 148 ; *At dø* : mourir ; *at afdø* : mourir à soi ou mourir au monde. Le redoublement : « la mort à soi-même du renoncement à soi » indique assez de quelle souffrance l'amour du prochain s'accompagne !

76. *Pap.*, 8 (1), A, 680 ; *J.*, 2, p. 238 ; 1848 : « A propos d'aimer. »

77. *Pap.*, 9, A, 306 ; *J.*, 2, p. 326 ; 1848.

le plus souvent au stade de l'« amourette (*Forelskelse*) ». Nous retombons dans l'égoïsme. Car « l'amourette est amour de soi, comme l'amour humain ». Nous aimons Dieu parce qu'il « nous envoie de bons présents terrestres ». Nous aimons les autres parce que nous les trouvons aimables⁷⁸. Comme les pasteurs, nous changeons Dieu en friandise et clair de lune et appelons christianisme « toute cette sentimentalité (*Sentimentalitet*) et ce galimatias⁷⁹ ». Mais l'amour chrétien n'a que faire des prêches sirupeux ou des bavardages sur la philanthropie. Il supporte mal le « continuel discours de la mondanité sur les bonnes œuvres et la bienfaisance (*Godgjærenhed og Velgjærenhed*), sur la libéralité et les présents charitables (*Gavmilhed og milde Gaver*)⁸⁰ ». Comme Feuerbach ou Stirner, Kierkegaard condamne l'effusion humanitaire, étrangère au registre des rapports concrets entre individus et des actes efficaces. L'amour véritable n'est nullement un amour abstrait de l'humanité, qui détournerait notre attention vers des lointains inaccessibles, tandis que notre prochain meurt, à nos côtés. Comment parler du prochain « en général » ? Comment l'atteindre dans le relâchement des relations impersonnelles ? Il ne peut être que *mon* prochain. Le mot indique, sans ambage, une proximité dans l'espace. Le prochain (*Naesten*) est celui qui est « plus proche de toi que tous les autres⁸¹ ». Aimer notre prochain, c'est donc « *aimer les hommes que nous voyons...*, les hommes réels..., tels qu'ils sont », là, sur notre chemin. Kierkegaard, qui se souvient peut-être de l'*Epître de Jean*, ne manque pas d'ajouter que si l'homme « aime réellement l'Invisible », Dieu, « cela doit précisément se connaître au fait qu'il aime son frère qu'il voit »⁸². Mais la preuve n'est pas facile à administrer. La vue, qui devrait révéler la présence du prochain, bien souvent s'en détourne. Il faut que la parole mobilise la puissance de l'Esprit pour que les yeux de la chair se dessillent. D'où le conseil

78. *Pap.*, 10 (3), A, 374 ; *J.*, 4, p. 111 ; 1850 et *Pap.*, 4, A, 620 ; 1852.

79. *Pap.*, 8 (1), A, 98 ; *J.*, 2, p. 111 ; 1847.

80. *Les œuvres de l'amour* ; 2^e partie, VII ; *S.V.*, p. 302 ; *trad. cit.* p. 335. On notera le redoublement des termes et le jeu de mots qui souligne la redondance du « discours. »

81. *Les œuvres de l'amour* ; 1^{re} partie, II, A ; *S.V.*, p. 26 ; *trad. cit.* p. 30.

82. *Ibid.*, IV : *S.V.*, pp. 155-161-156 ; *trad. cit.*, pp. 175-183-176. Cf. 1 *Jn*, 4, 20 : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il a vu, comment aimerait-il Dieu, qu'il n'a pas vu ? »

ironique que reçoit l'homme rebelle à l'amour-charité, qui, dans son voisin, ne voit qu'un ennemi : « A présent, ferme les yeux — alors l'ennemi ressemblera totalement au prochain... Quand tes yeux seront fermés et que tu seras devenu tout ouïe pour le commandement, alors tu seras sur le chemin de la perfection, (en marche) vers l'amour du prochain ⁸³. » Une fois guéri de l'aveuglement de l'hostilité, de la méfiance ou de la simple indifférence, je suis à même d'aimer mon prochain. Je découvre alors qu'il n'est pas celui sur lequel j'aurais des droits. Il est, au contraire, « celui envers lequel j'ai un devoir » à remplir. D'où la leçon de l'évangile du bon Samaritain. Christ n'insiste pas tant sur son prochain que sur moi : il m'appelle à « devenir le prochain » de l'autre homme, mon frère, qui se trouve sur mon chemin ⁸⁴.

Comme l'amour selon l'Esprit s'incarne dans les actes ⁸⁵, Kierkegaard s'oblige à réfléchir, non « sur l'amour, mais sur les œuvres de l'amour (*Kjerlighedsgjerninger*) », qui sont les « fruits de l'Esprit » ⁸⁶. Il rencontre ici Luther, dont il approuve et développe la pensée. Convaincu lui-même que l'amour chrétien est « l'œuvre d'amour », il évite de lui consacrer un discours sentimental. Il tient le « sentiment » pour un « concept a-chrétien » de l'amour. Il y voit une « définition esthétique, couvrant aussi par conséquent, l'érotique et toutes choses semblables ». Qu'enseigne, au contraire, l'Evangile ? Que « l'amour de Christ n'était pas sentiment intime et fervent (*inderlige*), cœur profond, etc. », mais qu'il était « l'œuvre d'amour qu'est sa vie ». Les « œuvres de l'amour » sont donc les manifestations extérieures, le « corps visible » de l'amour et de la foi qui, sans elles, demeureraient « invisibles » ⁸⁷. Sur ce thème Kierkegaard multiplie les variations dans les dix-

83. *Ibid.*, II, C ; S.V., p. 71 ; trad. cit., p. 80. Par l'œil se développent les convoitises et les disparités mondaines, tandis que l'ouïe me donne accès à la Parole, pour laquelle tous les hommes sont semblables. Cf. *Hâte-toi d'écouter ; troisième discours* (2, p. 153).

84. *Ibid.*, II, A ; S.V., pp. 26-28 ; trad. cit., pp. 30-31. Cf. *Lu.*, 10, 36.

85. Cf. *Pap.*, 9, A, 367 ; *J.*, 2, p. 352 ; 1848 : « L'esprit (*Aand*) est vigilance ; il est en actes. »

86. Cf. la préface des *Œuvres de l'amour* : S.V., p. 9 ; trad., p. 7 et 1^{re} partie, I (S.V., p. 14 ; trad. cit., p. 17 sqq) : « Cette vie cachée de l'amour, on la reconnaît à ses fruits » (p. 16 et trad., p. 19).

87. *Pap.*, 10 (1), A, 489 ; *J.*, 3, p. 150 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 457 ; *J.*, 3, p. 136 ; 1849, où Kierkegaard utilise l'image de *Jc.*, 2, 26, en la renversant.

huit « méditations chrétiennes, en forme de discours », des *Oeuvres de l'amour*. S'inspirant de l'hymne à la charité que contient le treizième chapitre de la première *Épître aux Corinthiens*, il expose la multiplicité des fonctions remplies par l'amour chrétien. L'amour fait confiance à l'autre, lui révélant de nouvelles possibilités qu'ils ne se connaissait pas. Il « espère tout » de lui. Il lui « pardonne tout », taisant le péché pour tout faire tourner en bien. L'amour « édifie ⁸⁸ ». Edifier, c'est « ériger quelque chose à partir du fondement ». Or, « l'amour est le fondement le plus profond de la vie de l'Esprit ». Edifier, c'est donc « construire de l'amour ; et c'est l'amour qui le construit ⁸⁹ ».

Pourtant, il ne faut pas oublier que « c'est Dieu, le Créateur, qui peut déposer (*nedlaegge* : mettre en bas) l'amour en chaque homme, lui qui est lui-même amour ⁹⁰ ». Les relations d'amour fraternel ne sont que les conséquences « horizontales » de la relation d'amour filial inspirée par le Père ⁹¹. Il s'ensuit que la « révolution radicale » opérée par l'amour est une révolution de la vie intérieure dont l'axe n'est plus le Soi humain, mais Dieu. Elle intéresse la nouvelle créature spirituelle suscitée par l'amour en chacun. Elle a pour but de « niveler au sens chrétien ⁹² ». Kierkegaard désigne, par cette expression, l'acte divin qui abolit toutes les « disparités mondaines », afin que se manifeste la profonde similitude : Christ « tout en tous ». Convaincu que le christianisme détient le privilège de rendre les hommes égaux, il se déclare « toujours indescriptiblement enthousiasmé qu'il y ait, devant Dieu, autant d'importance à être une servante, quand on l'est, que le plus éminent des génies ⁹³ ». « Niveleur » inspiré, il s'émerveille de la solution que reçoit ainsi « le problème devant lequel se trouve l'humanité tout entière : l'égalité entre hommes ». Car « qu'est-ce que l'humanité (*Menneskelighed*) ? C'est l'égalité (*Lighed*) humaine (*Menneskelig*) ou égalité », déclare-t-il en jouant

88. Cf. la seconde partie des *Œuvres de l'amour*. Cf. 1 Co., 13 et 1 Co., 8, 1.

89. *Ibid.*, I ; S.V., pp. 232-233-234 ; trad. cit., pp. 232-233-234.

90. *Ibid.*, S.V., p. 210 ; trad. cit., p. 234.

91. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 8 ; J., 5, p. 188 ; 1854. « La loi pour aimer est tout à fait simple : elle est assez connue : aimer, c'est être changé à la ressemblance de l'aimé. »

92. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 107 ; J., 3, p. 51 ; 1849.

93. *Pap.*, 9, A, 206 ; J., 2, p. 289 ; 1848 et *Pap.*, 10 (1), A, 135 ; J., 3, p. 60 ; 1849.

sur les mots ⁹⁴. Parce qu'il a décidé de vivre cette égalité-là, il la proclame, sans crainte du scandale, à la face d'un siècle qui en cherche désespérément une autre : « J'ai posé le problème, déclare-t-il, à Copenhague, au niveau de l'exécution (*exsecutivt*). C'est autre chose que d'en écrire deux mots. Je l'ai exprimé de manière approximative avec ma vie. J'ai nivelé au sens *chrétien*, mais non au sens d'une révolte contre pouvoir et charges éminentes... J'ai, par tous les sacrifices, lutté pour l'égalité ⁹⁵. »

Une pareille profession de foi suffirait à établir que l'égalité chrétienne annoncée par Kierkegaard ne s'apparente ni au « nivellement par le bas » que Nietzsche dénoncera, ni à la « gueuserie généralisée » que Stirner déplore. Ces aberrations impliquent que l'on n'admette « absolument aucune différence entre hommes ». Sous prétexte que « richesse, art, science et pouvoir, etc., etc., sont du mal », il faudrait que « tous les hommes soient égaux comme travailleurs dans une fabrique, comme pensionnaires d'un dépôt de mendicité, pareillement vêtus, qu'ils mangent pareille nourriture, confectionnée dans une pareille marmite monstrueuse, à la même heure, dans un repas semblable » ! Tragique méprise, proprement moderne, que Kierkegaard accuse le « communisme » d'avoir mise à l'honneur. Elle réduit les hommes à une morne identité. Elle les dénature, en les condamnant à n'être plus que des « atomes » indifférenciés, dispersés dans un monde uniformisé ⁹⁶. Au contraire, *devant Dieu*, je suis appelé à découvrir *mon semblable*, mon frère : le même, et pourtant l'autre. En « changeant mon rapport aux hommes en rapport à Dieu », je pénètre dans le monde de la similitude où joue la loi de répétition-reprise ⁹⁷. Chacun s'y éprouve fils d'un même Père, chacun y « répète » l'autre, mais à sa façon, comme une variation musicale qui *reprend* le thème fondamental. Que l'Esprit ouvre toutes grandes nos oreilles pour que nous entendions l'harmonieuse unité de cette communauté fraternelle : lorsque « ce qui est chrétien parvient à une pleine résonance dans son for intérieur

94. Les *Discours chrétiens* (remis à l'imprimeur le 6 mars 1848, publiés le 26 avril, ils font suite aux *Œuvres de l'amour*) : S.V., t. 13, p. 115 ; trad. P.H. Tisseau, p. 116.

95. *Pap.*, 10 (1), A, 107 ; J., 3, p. 51 ; 1849.

96. *Pap.*, 9, B, 22 ; 1848. A propos d'un *Cycle de traités éthico-religieux*. Le piétisme, avec ses « représentations individuelles » de la relation de Dieu aux hommes, aboutit au même résultat que ces « abstractions. »

97. *Les œuvres de l'amour* ; conclusion ; S.V., p. 358 ; trad. cit., p. 401.

(*at gjenlyde i hans indre*) », chacun prête attention, avec joie et respect, à la sonorité originale de l'autre ; il lui suffit d'en écouter « l'écho », « la reprise (*Gjentagelse*) » qu'en fait « l'Éternité »⁹⁸. Il va de soi que l'amour fraternel qui fait vibrer et résonner chacun jusque dans l'éternité ne s'épuise pas dans des rapports sexuels ou sensuels, comme pour les « libres penseurs »⁹⁹ car « le sensuel (*Sandselige*) est l'amour de soi (*Selvkjerlige*) »¹⁰⁰. Il ne se confond pas non plus avec « la plus affreuse mystification des temps modernes, où l'égoïsme (*Egoisme*) se donne pour être de l'amour (*Kjerlighed*), en faisant de l'amour ce qui exige, alors qu'il est ce qui donne ». Chacun, au lieu de « se réjouir » des avantages consentis aux autres, voudrait, s'il ne les obtient pas lui-même, que « pas un seul autre non plus ne les ait ». L'amour vrai ne poursuit pas l'égalitarisme. Il « maintient la diversité (*Forskjellighed*) », la vraie, qui est spirituelle et intérieure, « parce qu'il ne cherche pas son propre (intérêt), mais celui du prochain ». Pourquoi ne serais-je pas heureux que mon voisin ait « ce que je n'ai pas » ou soit « ce que je ne suis pas »¹⁰¹ ? Kierkegaard est bien loin de déplorer cette situation. Il ose dire, en effet, « qu'une individualité (*Individualitet*) est la prémisse » requise pour aimer, « la différence qui départage ». Et il ne craint pas de soutenir que si « la plupart des hommes ne peuvent pas aimer en vérité », c'est que « leur différence d'individualité est trop insignifiante »¹⁰². L'amour qu'il leur prêche, conforme à l'Esprit, aime la « diversité » sans laquelle la revendication de l'égalité n'est que discours démagogique¹⁰³. Il exige que chaque homme soit traité en créature spirituelle, ayant son « charisme » propre, qu'on le reconnaisse comme *Unique*, rendu à sa dignité d'enfant de Dieu et solli-

98. *Ibid.*, S.V. p. 366 ; trad. cit., p. 409.

99. Cf. les développements concernant le « Je-Tu » chez Feuerbach (*Principes*), étudiés par K. Barth (cf. ARVON, *Feuerbach*, p. 87 et sqq), et l'« association d'égoïstes » de Stirner (*L'Unique et sa propriété*).

100. *Les œuvres de l'amour*, 1^{re} partie, II, B ; S.V., p. 57 ; trad. cit. p. 64.

101. *Pap.*, 10 (4), A, 83 ; J., 4, p. 225 ; 1859. A propos de la devise française : « liberté, égalité, fraternité », étudiée dans la première partie du *System der Ethik* (Leipzig, 1850) du « jeune Fichte », Immanuel H. Cf. 1 Co. 13, 4, et *Les œuvres de l'amour*, 2^e partie, IV : « L'amour ne cherche pas ce qui est sien (*Eget*). » Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 88 ; J., 5, p. 225 ; 1854 : « L'esprit (*Aand*) est diversité (*Forskellighed*) en soi. »

102. *Pap.*, 8 (1), A, 462 ; J., 2, p. 184 ; 1847.

103. *Discours chrétiens* ; 2^e partie, 6 ; S.V., p. 139 ; trad. cit., p. 139.

cité d'aimer à son tour. En un mot il commande de transmettre à chacun la bonne nouvelle du salut. « N'oubliez pas de faire le bien et de partager (*at met-dele* : partager avec, c'est-à-dire communiquer) » le message de grâce, enseigne Kierkegaard, après l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, au début de la septième méditation des *Oeuvres de l'amour* sur la miséricorde¹⁰⁴. Tous les *Discours chrétiens* le « redisent (*gjentage*) » : les biens de l'Esprit ne se possèdent pas, car leur caractéristique est « de se communiquer (*Meddelelse*) »¹⁰⁵.

Le chantre de la communication, de la différence salutaire et de la réconciliation range, un peu vite peut-être, parmi ses pires adversaires les révolutionnaires de son temps. Il déclare expressément que sa méditation sur la miséricorde « est à juste titre tournée contre le communisme¹⁰⁶ ». Sous ce terme générique, qu'il ne définit jamais, Kierkegaard désigne, comme peut le faire un Européen de son époque, un ensemble complexe de théoriciens et de chefs politiques, d'utopistes et d'agitateurs. Il les connaît mal, en ce sens qu'il n'a étudié ni Fourier, ni Proudhon, ni Owen et qu'il n'a pas vécu, à Copenhague, les conflits sociaux surgis dans les nations industrielles. Mais il s'est intéressé aux débats soulevés dans les journaux, les revues et les cercles intellectuels par l'essor de l'idéologie révolutionnaire. Elle le préoccupe sérieusement en 1847-1848, ainsi que l'attestent *Les œuvres de l'amour*. La critique qu'il en fait est si peu improvisée qu'elle va s'appliquer au *Manifeste communiste*, publié par Marx quelques mois plus tard, beaucoup mieux encore qu'aux thèses du socialisme utopique, dont la volonté d'harmonie est plus forte que l'ardeur combative. Kierkegaard rejette à l'avance et de toutes ses forces l'idée que la lutte des classes puisse expliquer, fût-ce dialectiquement, l'histoire du monde et préparer l'avènement d'une Cité nouvelle. Il n'est sensible qu'à ses effets négatifs et à sa vanité¹⁰⁷. Il estime que ses stratèges jouent aux apprentis sor-

104. Cf. *Hé.* 13, 16. *Les œuvres de l'amour* ; 2^e partie, VII ; *S.V.*, p. 302 ; trad. cit., p. 335.

105. *Discours chrétiens*, 2^e partie, 3 ; *S.V.*, p. 116 ; trad. cit., p. 116. Cf. *Ph.*, 3, 1.

106. *Pap.*, 8 (1), A, 299 ; 1847.

107. *Les œuvres de l'amour* parurent le 29 septembre 1847 et *Le Manifeste communiste*, en février 1848. Le socialisme, alors dans sa première jeunesse, était aussi représenté par Fourier, Proudhon, Louis Blanc ou les *chartismen*, disciples d'Owen, etc. Kierkegaard ne possédait pas leurs

ciers. Il les accuse de dresser étourdiment les hommes les uns contre les autres, de pousser les « petites gens (*Ringe*)... à voir un ennemi en tout homme puissant et distingué » et de fomenter, avec leurs « révoltes sauvages,... la terreur qui suit cette terreur » ¹⁰⁸. Ce sont les « agitateurs » qui extorquent « les fonds... de la classe populaire (*simple*)... pour l'aider à se faire tirer dessus ». Ce sont les journalistes qui ne font qu'aggraver son malheur « en rendant les rapports entre classes sociales encore plus amers ¹⁰⁹ ». Kierkegaard éprouve la plus vive compassion pour les victimes de ces étourdis sans scrupules. Elle naît en lui de « l'exigence d'aimer ardemment les hommes et de leur vouloir du bien ¹¹⁰ », et il considère que cette « sympathie, presque exagérée, pour les classes populaires (*simple*), l'homme du peuple (*menige*)..., sympathie pour l'homme, tout simplement, surtout souffrant, malheureux, faible d'esprit et choses semblables... est un don de la grâce », dont il a appris « à remercier Dieu » ¹¹¹. Hostile à leurs meneurs, il ne cesse de protester de son amour pour les humbles : « Ce que l'on appelle la classe populaire, l'homme du commun dans le peuple, n'a guère eu et n'a guère encore, à Copenhague, quelqu'un qui l'a aimé, au sens chrétien, avec autant de désintéressement que moi ¹¹². » Il n'est pourtant pas de tâche plus urgente que d'alléger le fardeau de l'infortuné, en lui annonçant la vraie nouvelle subversive, la grâce, « le fait que Dieu l'aime ¹¹³ », tandis que, pour « la classe cultivée et à son aise..., la bourgeoisie distinguée,... dans les salons » où l'on se croit chrétien, par droit de naissance, « il faut hausser le prix » ¹¹⁴.

Par malheur, les politiciens qui se prétendent révolutionnaires se soucient si peu de l'homme du peuple qu'ils ne font aucun

écrits ; sans doute s'est-il borné à prendre connaissance de leurs idées à travers les commentaires qu'en donnaient les journaux.

108. *Les œuvres de l'amour*, 1^{re} partie, II, C : « Tu dois aimer » ; S.V., p. 82 ; trad. cit., p. 93. Cf. la thèse exposée dans *La violence et le sacré*, déjà cité, par René GIRARD : la « violence réciproque » se déchaîne à mesure que règne l'indifférence culturelle.

109. *Pap.*, 10 (1), A, 131 ; *J.*, 3, p. 56 ; 1849.

110. Cf. *Pap.*, 11(1), A, 409 ; *J.*, 5, p. 144 ; 1854.

111. *Pap.*, 10 (1), A, 135 ; *J.*, 3, p. 60 ; 1849 et *Pap.*, 10 (2), A, 348 ; *J.*, 3, p. 306 ; 1850.

112. *Pap.*, 10 (1), A, 131 ; *J.*, 3, p. 56 ; 1849.

113. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 633 ; 1850.

114. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 135 ; déjà cité.

cas de l'Esprit qui le constitue en tant qu'homme¹¹⁵. Ils lui déniaient toute « intériorité », en feignant de croire qu'il n'a besoin que d'argent ou de biens extérieurs qui se possèdent. Quand ils ne l'invitent pas à s'en emparer par la violence, ils exhortent la classe possédante à lui faire des « aumônes ». Ce n'est pas mieux. Dans les deux cas, « ils ne comprennent pas l'éternité ». « Amenez-nous de l'argent..., c'est le plus important ! », s'écrient-ils. Mais « l'éternité dit : Non ! Le plus important c'est la miséricorde » qui se manifeste dans « la manière de donner », le « comment (*hvorledes*) »¹¹⁶. Le monde « ne comprend que l'argent » et le christianisme établi, qui le singe, se contente de « faire la charité ». C'est que l'un et l'autre croient que « l'éternel est une imagination et l'argent, le réel ». Ainsi « on prêche et reprêche ecclésiastico-mondainement et mondano-ecclésiastiquement sur la libéralité et la bienfaisance ». Mais on oublie la miséricorde. Elle seule, cependant, entraînera la libéralité véritable, qui « suivra d'elle-même », par surcroît, comme un fruit de l'amour¹¹⁷. Car « l'amour (*Kjerlighed*) a vraiment la miséricorde (*Barmhjertighed*) en son pouvoir, aussi certainement que l'amour a un cœur (*Hjerte*) dans sa poitrine (*Barm*) »¹¹⁸. Oui, l'amour du prochain, s'il est suivi d'« œuvres », détient le privilège d'abolir, non seulement les injustices, mais la propriété elle-même, puisqu'il exige de celui qui a qu'il soit « comme n'ayant pas », selon le vœu de l'apôtre Paul et le désir de l'Eglise primitive. Tandis que gronde la Révolution de février 1848, dont l'ambiguïté et l'inefficacité ne tarderont pas à se déclarer tragiquement, les *Discours chrétiens* rappellent à ceux qui espèrent pour l'homme une seconde naissance, une vie nouvelle, que, même « pauvre », le « chrétien est riche... qui partage avec Dieu » et que, de toute manière, il n'a rien à lui, n'étant qu'un « économe » qui a reçu des biens « en dépôt »¹¹⁹. Une fois admis, par un acte de foi,

115. Cf. *Pap.*, 10 (2.), A, 408 ; *J.*, 3, p. 328 ; 1850 : « L'homme est une synthèse d'âme - corps et d'esprit (*Aand*). » Cf. *Le concept de l'angoisse* et *La maladie à la mort* ; *supra*.

116. *Les œuvres de l'amour*, 2^e partie, VII ; *S.V.*, pp. 312-313 ; *trad. cit.*, pp. 347-348.

117. *Ibid.*, *S.V.*, pp. 305-306 ; 302 ; *trad. cit.*, pp. 338-339 ; 335. Le terme utilisé ici (spirituellement) n'est pas *aandeligt*, mais *geistligt* (du clergé) formé sur *geist* : esprit, mais aussi fantôme...

118. *Ibid.*, *S.V.*, p. 303 ; *trad. cit.*, p. 336. On remarquera le jeu de mots sur *Barmhjertighed*.

119. Cf. *Discours chrétiens*, 1^{re} partie, 1 : « le souci de pauvreté » ;

que « tout présent vient d'en haut », du Père, chaque fidèle se trouve uni à son voisin dans la même humilité, dans le commun « merci » à Dieu qui accorde tous les dons, y compris celui d'ouvrir les mains qui se crispent, pour le geste salutaire du partage¹²⁰. C'est donc *devant Dieu* que s'effacent les relations sociales d'inégalité : domination-soumission, richesse-pauvreté, etc., remplacées par la relation de similitude, tandis que se substitue au langage du droit et du commerce celui de la fraternité. Kierkegaard, en théologien de la grâce, croit que les classes sociales éclatent au sein de la communauté des fils du Père. Comment s'attarderait-il à haïr des adversaires ? Il s'attriste plutôt de constater que « le problème de l'égalité entre hommes, (posé) dans le *medium* de la mondanité, c'est-à-dire dans le *medium* dont l'essence est la disparité » extérieure, est mal posé et insoluble. Il conjure ses contemporains de le traiter comme « un problème religieux, un problème chrétien¹²¹ », et de se dire qu'« au lieu de toutes ces hypothèses sur l'origine de l'Etat, etc., on devrait plutôt s'occuper de cette question : un ordre établi (*Bestaaende*) étant donné, comment y obtenir, maintenant, de nouveaux points de départ religieux¹²² ? » Mais il est sans illusion. Il diagnostique, en effet, le terrible mal dont le monde moderne est atteint sans le savoir, cette « sinistre caricature de la religiosité qu'est la politique », obstinée à « déguiser, sous les apparences de l'amour, le plus affreux égoïsme »¹²³. Que sera, dans ces conditions, la lutte de demain à propos du christianisme ? « Ce ne sera plus une lutte sur la doctrine (*Laere*)... La lutte portera sur (le christianisme) comme existence (*Existents*) ». Le changement a déjà commencé, « à cause des mouvements sociaux

S.V., pp. 23 et 24 ; *trad. cit.*, p. 28 et 2 : « le souci de l'abondance » ; *S.V.*, p. 34 ; *trad. cit.*, p. 37. On comprend que Kierkegaard laisse « aux journalistes » le soin de bavarder « du paupérisme » (*Pap.*, 8 (1), A, 589 ; 1848).

120. Thème développé dans le troisième discours des *Quatre discours de 1843* (*Hâte-toi d'écouter*). Cf. le livre des *Actes* (2, 42-47 et 4, 32-35) ou 1 *Co.*, 7, 30. La première communauté ecclésiale, de ce point de vue, prend naissance avec la parole de Christ à ses disciples : « Donnez-leur vous-mêmes à manger » (*Mt.*, 14, 16).

121. *Pap.*, 9, B, 10 (p. 309) ; 10 octobre 1848 : projet de préface pour *Un cycle de traités éthico-religieux*.

122. *Pap.*, 10 (4), A, 72 ; 1851.

123. *Pap.*, 10 (4), A, 83 ; *J.*, 4, p. 225 ; 1851. A propos de l'*Ethique* de Fichte (déjà cité).

et communistes. Le problème sera d'aimer son *prochain* ; l'attention portera sur la vie de Christ et le christianisme sera essentiellement accentué aussi dans le sens de la conformité avec la vie de Christ... La révolte dans le monde pousse des clameurs (*raaber*) : nous voulons voir des œuvres (*Gjerning*)¹²⁴ ». Viendra le temps, décisif, des « œuvres de l'amour », dont le modèle sera la seule et véritable abolition des privilèges, celle qui s'accomplit dans l'assemblée des « fidèles, noués ensemble par des liens de liberté » et « d'amour réciproque »¹²⁵. Il appartiendra aux disciples de Christ, devant l'échec des révolutionnaires, de témoigner par leur vie que la révolution a déjà eu lieu et qu'il s'agit de la *répéter* sans cesse.

3. LOUER

Dieu instaure avec l'homme une relation d'amour en lui accordant la grâce de sa Parole. L'homme répond, « entrant en résonance (*gjenlyder*), dans son for intérieur », avec la voix divine. Devenu créature nouvelle et spirituelle, il se met à aimer ses frères, à donner gracieusement et son acte d'amour éveille, en retour, « un écho dans l'éternité » qui *reprend* la sonorité première. Tout est donc en place pour la formation de « belles figures de son (*Klangfigurer*) » qui correspondent à l'harmonie retrouvée entre Dieu et ses enfants. Les relations ainsi instaurées s'expriment dans des chants de louange, puisque la première note du concert qui s'élève a été donnée par la grâce.

Ces chants de louange ne peuvent être que des chants de reconnaissance. Dieu est toujours le donateur. L'homme qui reçoit tout de lui et qui le *reconnaît* s'unit à lui dans la gratitude. Ce faisant il obéit à l'exigence de Christ qui, s'il réclame « d'abord et avant tout la foi », attend « ensuite la reconnaissance ». Celle-ci féconde toute la vie chrétienne, de telle sorte que si l'« imitation » n'en est pas le « fruit », elle se dessèche en une « singerie grimaçante »¹²⁶. Il convient donc que le croyant assortisse ses

124. *Pap.*, 10 (3), A, 346 ; *J.*, 4, p. 107 ; 1850.

125. Cf. le troisième discours de 1843 dans *Hâte-toi d'écouter*, déjà cité.

126. *Pap.*, 10 (3), A, 767 ; *J.*, 4, p. 201 ; 1851. Nouveau jeu de mots avec *Efterfølgelse* (imitation = suite après) et *Efterafelse* (singerie après). Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 734 ; 1851 : « L'effort de la reconnaissance, c'est le christianisme. »

œuvres de prières d'actions de grâces. *Ora et labora*¹²⁷. Kierkegaard modèle sur la devise son emploi du temps : « Je me lève le matin pour remercier Dieu, et je commence à travailler. A heure fixe, le soir, je m'interromps, je remercie Dieu — et je dors. Ainsi je vis¹²⁸. » Dans le dialogue quotidien qu'il poursuit avec Dieu, Dieu lui parlant, quand « il lit la Parole de Dieu », lui répondant par « l'oraison »¹²⁹, il s'efforce de maintenir l'attitude « correcte », c'est-à-dire « d'être toujours en train de remercier..., dans son être le plus intime (*inderste*), de remercier et remercier Dieu »¹³⁰. Les *Papirer* sont comme un registre d'actions de grâces, toujours recommencées. Année après année, s'élève, en réponse au « refrain divin », le « refrain » (*Omqvaed*) kierkegaardien : « Je ne pourrai jamais assez remercier Dieu qui, dans son amour infini, a fait et fait pour moi si infiniment plus que je n'avais jamais attendu, que je ne pouvais ni n'osais avoir attendu¹³¹. » Que l'infatigable « homme de prière » s'écrie, tourné vers le Seigneur : « Merci d'avoir une fois encore penché ton oreille vers moi ! », comme en 1837¹³², ou qu'il explique, dix ans plus tard, que, « si un homme doit avoir un réel rapport à Dieu, par conséquent avoir affaire à lui chaque jour », il découvre « aussitôt que tout ce que Dieu fait est bon et il apprend

127. Cf. *Pap.*, 7 (1), A, 98 ; *J.*, 2, p. 11 ; 9 mars 1846 : « Le meilleur soutien pour tout acte (*Handlen*) est — de prier » ; et *Pap.*, 2, A, 69 ; *J.*, 1, p. 107 ; 1837.

128. *Pap.*, 9, A, 72 ; *J.*, 2, p. 257 ; 1848. Cf. *Pap.*, 9, A, 47 ; *J.*, 2, p. 249 ; 1948 : « Matin et soir remerciant Dieu pour son don ».

129. *Pap.*, 10 (1), A, 630 ; 1849 : prédication de Luther ; Épître du 6^e dimanche après Pâques. Cf. *Pap.*, 9, A, 69 ; *J.*, 2, p. 256 ; 1848 : « comme c'est étrange d'avoir prié », malgré toutes les vicissitudes de l'existence, « chaque matin pour que Dieu veuille me donner force pour l'œuvre qu'il veut lui-même m'assigner » !

130. *Pap.*, 5, B, 229 (11) ; 1844 : A propos du dernier des quatre *Discours édifiants de 1844* : « Celui qui prie correctement »... Cf. *S.V.*, t. 4, p. 351 ; trad. P.H. Tisseau, *Prières*, p. 125 : « Celui qui remercie toujours, c'est celui qui prie correctement. » Et *Pap.*, 8 (1), A, 650 ; 1848. Cf. P.D. LE FEBVRE, *The Prayers of Kierkegaard*, University of Chicago Press, 1956, qui dépeint Kierkegaard comme étant « un homme de prière ».

131. *Pap.*, 10 (3), A, 789 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 492 ; 1850 : « Je te remercie, ô Dieu, indiciblement, oui indiciblement, de ce que tu as fait si infiniment plus pour moi que je ne pouvais, ni n'osais avoir, ni n'avais attendu. »

132. *Pap.*, 2, A, 67 ; *J.*, 1, p. 107 ; 8 mai 1837.

donc à remercier toujours ¹³³ », sa « principale préoccupation » est la même ¹³⁴. Qu'il s'inspire de l'exemple de Job, qui « n'oublie aucun des bienfaits du Seigneur... car sa mémoire n'est pas si courte, ni sa reconnaissance oublieuse ¹³⁵ », ou qu'il songe à Marie, qui ne parvenait « jamais à satisfaire le besoin de son cœur : remercier Dieu pour la grâce qu'il lui a montrée » et qui, du coup, « se tenait elle-même pour une ingrate, en comparaison de la bonté de Dieu ¹³⁶ », il en vient à redire : « Merci, indescriptible merci pour chaque année, chaque jour, chaque heure, chaque seconde où j'ai reposé dans ta confiance..., dans la béatitude (*Saligheden*) d'être auprès de toi ¹³⁷ ! » La gratitude, régulièrement épanchée, devient la respiration de la foi vivante : « elle ouvre toute grande... la source de la miséricorde », qui place un « cœur nouveau » dans notre poitrine, pour parler comme Savonarole ¹³⁸. « Prier, c'est respirer. Ici on voit la sottise de parler d'un 'pourquoi'. Car, pourquoi je respire ? Parce qu'autrement je mourrais. Il en va de même de la prière. Je ne crois pas non plus, en respirant, transformer le monde, mais seulement reproduire la vitalité et *être renouvelé*. De même, en priant, dans le rapport à Dieu ¹³⁹. » De la prière par excellence qu'est l'action de grâces, on peut dire « qu'elle est une fille de la foi. Mais la fille doit entretenir la mère ¹⁴⁰ ! » L'ingratitude, en effet, est une « maladie ». Comme la lèpre dans l'Ancien Testament, elle est la marque de péché, puisque l'ingrat est, à la lettre, privé du secours de la grâce. Elle signifie plus précisément que la communication qui assurait la vie nouvelle de la foi a été interrompue. C'est pourquoi « Bernard dit que l'ingratitude tarit la source de la miséricorde ¹⁴¹ ». Elle sévit dans un « monde sans cœur » qui a

133. *Pap.*, 8 (1), A, 253 ; 1847.

134. *Pap.*, 10 (1), A, 180 ; *J.*, 2, p. 71 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 183 ; *J.*, 2, p. 71 ; 1849 : « Je passe mon temps à prier. »

135. Cf. le premier des *Quatre discours édifiants de 1843*, in *Hâte-toi d'écouter* (surtout le paragraphe 6).

136. *Pap.*, 9, A, 12 ; *J.*, 2, p. 242 ; 1848.

137. *Pap.*, 10 (2), A, 76 ; *J.*, 3, p. 222 ; 1849.

138. *Pap.*, 10 (4), A, 278 ; 1851. Cf. A.G. RUDELBACH, *Hieronymus Savonarola und seine Zeit*, Hambourg, 1835, pp. 372-373.

139. *Pap.*, 9, A, 462 ; *J.*, 2, p. 384 ; 1848.

140. *Pap.*, 10 (3), A, 531 ; *J.*, 4, p. 146 ; 1850.

141. *Pap.*, 10 (4), A, 278, déjà cité. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 103 ; *J.*, 3,

oublié son Créateur ¹⁴². Kierkegaard lance donc à l'ingrat ce rappel à l'ordre : « La seule et unique chose agréable à Dieu, c'est que tu aies, en vérité, grand besoin de lui », quand tu chantes « ta reconnaissance envers lui » ¹⁴³. Il voudrait réveiller au cœur de l'endurci, en même temps que ce « besoin », cette « reconnaissance ». Elle n'est, lorsqu'elle est dignement exprimée, ni lénifiante, ni démobilisatrice. L'homme fidèle peut et doit « être insolent en priant ». Il lui appartient de « mendier et harceler Dieu », comme le lui recommande Luther, pour « se fortifier ». La veuve de la parabole du juge inique lui donne l'exemple : elle reçoit « justice », parce qu'elle a osé « importuner le juge » ¹⁴⁴. Que le fidèle n'hésite donc pas à « crier à Dieu jour et nuit ». Quoique « Dieu sache très bien ce dont tu as besoin », lui fait observer Kierkegaard, « il a disposé les choses de telle sorte qu'il fait comme s'il ne le savait pas, à moins que tu ne le dises toi-même en priant » ¹⁴⁵. La foi qui s'épanouit en reconnaissance est une « foi victorieuse ». Elle triomphe « du triomphe de Dieu », non sans éliminer, incidemment, la mélancolie, l'angoisse ou le scrupule. Mais elle n'a pas le triomphe facile. Elle commence par « tenir ferme cette pensée : Dieu est amour ». Puis elle « saisit concrètement son rapport à Dieu » en écoutant Dieu rappeler qu'à lui seul « tout est possible » ¹⁴⁶. Dès lors, nul besoin, « pour exprimer son merci à Dieu », de multiplier les merci. Il suffit de dire une bonne fois, « et c'est justement le *pathétique* : merci, ô Dieu ¹⁴⁷ ! » C'est pourquoi Kierkegaard finit par ressentir « le

p. 228 ; 1849 : sur l'évangile des dix lépreux : « la lèpre encore pire » est « l'ingratitude, qui était une maladie ».

142. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 627 ; 1850 : l'ingratitude humaine consiste à oublier la Création.

143. *Pap.*, 10 (3), A, 585 ; *J.*, 4, p. 159 ; 1850 : « Le rapport à Dieu. »

144. *Pap.*, 10 (1), A, 324 ; *J.*, 3, p. 106 ; 1849 et *Lc.* 18, 5.

145. *Pap.*, 10 (2), A, 496 ; 1850 : citation de Johann ARNDT (*Fire Boger om den sande Christendom*, quatre livres sur le vrai christianisme, traduit de l'allemand, Christiania, 1829). Cf. *Mt* 6, 8 : introduction au *Notre Père*.

146. *Pap.*, 10 (2), A, 493 ; *J.*, 3, p. 362 ; 1850. Cf. *Pap.*, 9, A, 311 ; *J.*, 2, p. 328 ; 1848. Cf. aussi le quatrième discours de 1844 : « Celui qui prie correctement... » déjà cité et *Pap.*, 7, A, 56 ; *J.*, 1, p. 385 ; 1846 : « La vraie prière. »

147. *Pap.*, 10 (1), A, 639 ; *J.*, 3, p. 178, 1849 : « Supériorité de l'un sur le multiple. »

besoin de ne pas dire un mot, pas un seul, de plus que cet Amen ! dans la reconnaissance ¹⁴⁸ ».

L'*amen* de la véritable prière n'a rien de commun avec l'*amen* sorti « de la bouche de quelqu'un qui ne comprend pas la prière à laquelle il répond : *amen* ! », l'*amèn orphanon* (*amen orphelin*) dont se gaussaient les rabbins ¹⁴⁹ ; ni non plus avec l'*amen* formel qui « clôt... le discours tenu par un pasteur » afin de le « définir » comme « prédication » ¹⁵⁰ ! Il rend « le langage (*Sprog*) tout entier superflu », parce qu'on n'a « rien à ajouter » à la prière que : « *amen* ! » La formule de l'acquiescement joyeux et de l'exaucement attendu permet à « l'Esprit-Saint d'intervenir pour moi, avec d'ineffables soupirs..., de faire renaître ce qui est mort... et de créer en moi un cœur nouveau ¹⁵¹ ». Mais, pour ménager à propos cette suite d'élan et de repos qui s'achève en un souffle exhalé, il faut « être devenu transparent devant Dieu » et tout vibrant de reconnaissance ¹⁵². A cette condition, « oh ! qu'il est beau de remercier », dans la conviction que Dieu « donne de bons et parfaits présents ». Toutefois, il est plus beau encore, « plus salubre et bienheureux (*saligere*), de remercier... quand la vie devient un sombre discours..., quand le cœur est oppressé et l'esprit (*Sind*) assombri ». En effet, celui qui remercie Dieu, même dans l'épreuve, prouve mieux qu'un autre qu'il l'aime ¹⁵³. Il témoigne que, si « notre vie présente, sur terre, est douleur, une

148. *Pap.*, 9, A, 65 ; 1848. *

149. *Pap.*, 2, A, 380 ; 11 mars 1839.

150. *Pap.*, 6, A, 156 ; 1845.

151. *Pap.*, 2, A, 538 ; *J.*, 1, p. 175 ; 16 août 1839. Cf. *Ro.* 8, 26.

152. *Pap.*, 9, A, 24 ; *J.*, 2, p. 245 ; 1848. Le mot « amen », ainsi soit-il, peut se comparer au terme hindou sacré : *Aum*. Les psychologues n'auront pas de peine à reconnaître en eux l'obéissance à des pulsions archétypiques semblables : ils symbolisent le vœu final de la prière, la venue du souffle créateur qui exauce. Cela n'a rien d'étonnant puisque les deux perspectives religieuses considèrent que l'ouïe est supérieure à la vue, parce que la parole a produit l'univers. Mais la formule hindoue, reprise dans le tantrisme, est considérée comme douée d'une efficacité magique (c'est un *mantra*), tandis que la formule chrétienne ne vaut rien par elle-même : son efficacité dépend de la libre venue de l'Esprit Saint, seul capable de créer l'« homme nouveau » dans le croyant. Kierkegaard connaît la Bhagavad-Gita par le livre de SCHLEGEL, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808. Cf. le *Post-Scriptum* où il est fait allusion au poème épique Mahâ-Bhârata (*S.V.*, t. 10, p. 201 ; trad., p. 356).

153. *Pap.*, 7, A, 132 ; *J.*, 2, p. 37 ; 1846. Esprit, ici, désigne l'esprit humain : *Sind*.

possibilité de joie (*Glaede*) sommeille » pourtant en elle, si l'on garde la certitude que Dieu est amour¹⁵⁴. Kierkegaard, dans ses propres souffrances, s'appuie sur cette certitude. C'est là, déclare-t-il, « le côté heureux de ma vie » que de puiser à la « source de joie jusqu'ici (Dieu soit loué !) inépuisable et toujours rejaillissante : Dieu est amour »¹⁵⁵.

Une telle exaltation de Dieu rappelle « le chant joyeux (*Glaede-sang*) des anges » qui salue la naissance de Christ, signe éclatant de son amour¹⁵⁶. Kierkegaard, dans « la béatitude (*Salighed*) de louer (*prise*) et de remercier » tour à tour, combine « reconnaissance et joie », comme la chaîne et la trame de l'étoffe tissée par la prière¹⁵⁷. Il n'en finit pas, non seulement de libérer, mais d'orchestrer sa jubilation : « Ma voix (*Stemme*) exultera (*juble*) bien haut, plus haut que les éclats de voix (*Ræst*) de la femme qui a enfanté, plus haut que les cris de joie (*Glaedesskrig*) des anges pour un pécheur qui se convertit, plus joyeusement (*Glaedere*) que le chant matinal des oiseaux ; car, ce que je cherchais, je l'ai trouvé..., et si tout m'était ôté, je garderais pourtant encore constamment le meilleur — le bienheureux et salutaire (*salig*) étonnement de l'amour (*Kjaerlighed*) infini de Dieu¹⁵⁸. » La première et permanente vocation de l'homme qui veut, en vérité, « se rapporter à Dieu et le fréquenter », c'est d'« être toujours joyeux »¹⁵⁹. C'est ainsi qu'il sera utile à ses frères, même s'il passe par l'épreuve de la souffrance. « A quelque chose, tu peux toujours servir, lui annonce Kierkegaard : en donnant le témoignage de la joie (*Glaede*)¹⁶⁰ » ; car « la voix qui tremble de douleur en annonçant pourtant la joie se fraie un chemin à travers

154. *Pap.*, 8 (1), A, 97 ; *J.*, 2, p. 111 ; 1847. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 117 ; 1847 : une citation de Tauler, extraite du livre de Moriz CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit...* :

« Celui à qui la douleur est une joie

Et la joie une douleur,

Celui-là remercie Dieu pour une telle similitude. »

155. *Pap.*, 8 (1), A, 648 ; *J.*, 2, p. 223 ; 1848. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 98 ; *J.*, 4, p. 39 ; 1850 : « Je n'ai d'autre certitude que cette béatitude : Dieu est amour. »

156. *Pap.*, 10 (3), A, 526 ; 1850. Cf. *Lu.*, 2, 13.

157. *Pap.*, 10 (3), A, 222 ; *J.*, 4, p. 74 ; 1850 : « A Dieu » et *Pap.*, 10 (2), A, 246 ; *J.*, 3, p. 271 ; 1849.

158. *Pap.*, 3, A, 232 ; *J.*, 1, p. 254 ; 1842.

159. *Pap.*, 8 (1), A, 12 ; *J.*, 2, p. 93 ; 1847. Cf. 1 *Jn.*, 5, 16.

160. *Pap.*, 3, A, 194 ; *J.*, 1, p. 246 ; 1841-1842.

l'oreille et descend jusqu'au cœur, pour y être retenue ¹⁶¹ ». « Dieu a d'abord tout donné, pour rien », comme en témoigne le bouleversant appel d'Esaïe :

« Vous tous qui avez soif, venez aux eaux,
Même celui qui n'a pas d'argent !...
Venez, achetez du vin et du lait,
Sans argent, sans rien payer ¹⁶² ! »

A la grâce du Dieu amour répond précisément la joie de la reconnaissance. Il est bon de « chanter à l'Eternel un cantique nouveau », ou de « chanter ses louanges aux extrémités de la terre » ¹⁶³. Il est juste de le glorifier en se réjouissant de son existence, d'emplir la terre et le ciel d'hymnes d'allégresse, de fortifier le chœur des anges qui se tiennent « devant le trône ». Sous l'effet de ce chant, si nous ne ménageons pas nos voix, « les nostalgies du royaume (de Dieu), les espérances de (sa) splendeur » ne resteront pas « infécondes ». Elles nous « rassasieront déjà », comme une anticipation de l'Eternité ¹⁶⁴. Dans sa première prédication, à Holmenskirke, Kierkegaard entonne « avec jubilation » (*jubel*) un chant à la gloire du Sauveur, et il invite ses auditeurs à partager sa « béatitude » : « J'étais comme mort et je vis !... Quelle joie céleste !... Louez le Seigneur, vous toutes les nations et glorifiez le, vous tous les peuples ¹⁶⁵ ! » Dans les *Discours chrétiens*, un immense alleluia s'élève, couvrant tous le registre musical de la gratitude : « Comme l'oiseau chante sans cesse la gloire du Créateur, ainsi est la vie du chrétien... Elle est un chant de louange (*Lovsang*) à la gloire du Seigneur, parce qu'elle écoute Dieu et lui obéit (*lyder*) encore plus volontiers et en un accord (*Overeens-stemmelse*) plus salutaire et bienheureux que celui des sphères. Cette vie est un chant de louange... dont la tonalité (*Tone*) sonne très haut, de manière profondément saisissante, parce que l'obéissance humble et joyeuse ne célèbre pas

161. *Pap.*, 3, A, 194 ; *J.*, 1, p. 246 ; 1841-1842.

162. *Es.* 42, 10.

163. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 7 ; *J.*, 4, p. 375 ; 1852, ou *Pap.*, 10 (5), A, 54 ; *J.*, 4, p. 393

164. Cf. *Pap.*, 2, A, 285 ; *J.*, 1, p. 138 ; 30 octobre 1838 : « Prière » et *Pap.*, 10 (3), A, 585 ; *J.*, 4, p. 159 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 351 ; 1851 : « Amour infini, il est bon de te louer. »

165. *Pap.*, 3, C, 1 : prédication tenue au séminaire pastoral, sur *Ph.* 1, 19-25, le 12 janvier 1841 (pp. 244-246-239).

(prise) ce que l'homme comprend, mais ce qu'il ne comprend pas. C'est pourquoi l'instrument de ce chant de louanges n'est pas le clairon (*Trompet*) enfantin de l'intelligence (*Forstand*) humaine, mais la trompette (*Basune*) céleste de la foi... Le véritable chant de louange, l'hymne, le cantique des cantiques (*Hæisang*), c'est, par l'obéissance joyeuse et inconditionnée, de célébrer Dieu, quand on ne peut le comprendre ¹⁶⁶. »

Envahi par « la certitude bienheureuse que tout est bien », puisque Dieu manifeste envers les hommes un amour infini, le fidèle se sent transporté, par la reconnaissance, jusque dans son corps. Il brûle de rejoindre la troupe des ressuscités qui bondissent à la suite de leur libérateur, pour entrer non dans la danse macabre qui hanta l'imagination d'un âge de désespoir, mais dans la ronde des vivants définitifs. Celui que Jurgen Moltmann appelle *le Seigneur de la danse* « saute de joie » dans la vision du prophète ¹⁶⁷. Il joint le geste à la parole dans l'expression de la joie du salut. C'est pourquoi son disciple, même s'il « ne danse pas toujours sur des roses », puisqu'un « danseur peut aussi devenir martyr » ¹⁶⁸, danse cependant, « en l'honneur de Dieu », comme David devant l'arche ¹⁶⁹. Kierkegaard est trop sensible au pouvoir du rythme pour ne pas apprécier, avant même de songer à leur « bon usage », les mouvements réglés du corps qui constituent la danse. Se rappelant certaine jeune fille rencontrée sur son chemin, et qui esquissait un pas au son de la flûte, il avoue qu'il « faillit se mettre à danser » avec elle ¹⁷⁰ ! La danse n'est-elle pas une figure visible du son, comme la *Klangfigur* ? Le corps humain n'y mime-t-il pas une louange harmonieuse ? Et n'y défie-t-il pas

166. *Discours chrétiens*, 1^{re} partie ; 7, S.V., p. 85 ; trad. cit., p. 87.

167. Titre du livre paru aux Ed. du Cerf-Mame, 1973. Cf. *So.*, 3, 17, 1.

168. Cf. *Mt.* 25, 21 et *Pap.*, 10 (5), 159 ; 1849.

169. Cf. 2 S., 6, 21.

170. *Pap.*, 2, A, 740 ; J., 1, p. 194 ; 1838. Dans *Ou bien, ou bien*, Kierkegaard assimile le « saut » à une danse. (Cf. le texte d'Esope cité par Hegel dans la préface de la *Philosophie du droit* : *Hic Rhodus, hic salta*, suivi de la formule : « Voici la rose, il faut danser » : S.V., t. 3, p. 63 : O.C., t. 4, p. 57 et note). Le juge Wilhem déclare ainsi que « celui qui vit de manière éthique... sait qu'il y a partout une salle de danse, que même l'homme le plus modeste a la sienne, et que, s'il le veut, sa danse peut être aussi belle, aussi gracieuse, etc. » que celle des héros de l'histoire. (S.V., t. 3, p. 234 ; O.C., t. 4, p. 227). Cf. aussi *Pap.*, 6, B, 176 ; 1844-1845 : « Cette génération est comme les enfants sur la place du marché, qui ne veulent ni pleurer — ni danser » (*Mt.*, 11, 16).

la pesanteur dans un élan dont la « légèreté » pourrait bien recéler la promesse de la « nouvelle création » ? Kierkegaard ne doute pas que « ce que dit l'un de (ses) pseudonymes, avec une tournure païenne dans l'expression : je danse en l'honneur de Dieu,... soit pourtant vrai ». Il ajoute en son propre nom : « Danser est mon art ¹⁷¹. »

La danse et le chant ont la même vertu communicative. C'est pourquoi le hérault de l'universelle jubilation les aime et les recommande. Il a besoin de leur concours au moment où il célèbre la moins égotiste des gratitudes ¹⁷². Son *credo*, en effet, l'unit, comme il le précise, en musicien de la grâce, au « chœur des rachetés », que les *Discours chrétiens* comparent à celui des oiseaux : « Quand les milles voix (des oiseaux) chantent en chœur, il en est bien une qui donne le ton (*Tonen*)..., mais la joie se donne libre cours dans l'alternance (*Vexlen*) des voix... Voilà qui réjouit (*fornæier*) indescriptiblement 'l'Unique', de chanter en chœur avec les autres !... Il se réjouit lui-même par son chant et par le chant des autres ¹⁷³. » Chaque *Unique* entonne, de lui-même, les chants de louange et les psaumes d'actions de grâce. Mais sa joie éclate, amplifiée, lorsqu'il joint et accorde sa voix avec celles des autres, pour que monte, jusqu'au trône de Dieu, l'encens d'une commune prière. Voilà « ce qui est beau dans l'*amen* combiné (*combinerede*), comme celui des écoliers qui chantent dans l'Eglise du Sauveur : c'est proprement que chaque voix particulière s'élève d'abord, pour venir peu à peu constituer la 'volée' (*Flok*). Il en va d'une volée de voix tout à fait comme d'une volée de pigeons : chaque pigeon ¹⁷⁴ particulier arrive d'abord et prend son envol du pigeonnier, là-dessus ils virent de

171. *Pap.*, 11 (2), A, 31 ; 1854 et *Pap.*, 10 (5), A, 159, déjà cité. Cf. *Pap.*, 5, B, 29 (p. 86) ; 1844 : à propos des *Miettes philosophiques*, projet de préface : « Ainsi c'est le cas pour moi, dans le monde de l'esprit (*Aand*) ; car, pour cela je me suis formé ou je me forme, afin de toujours pouvoir danser aisément au service de la pensée (*Tanke*) et, autant que possible, à la gloire de Dieu. » Et *Pap.*, 10 (2), A, 534 ; *J.*, 3, p. 380 ; 1850, où Kierkegaard évoque sa nature, « pure élégance spirituelle », et montre comment « il développait des pas de danse. »

172. Cf. *Pap.*, 9, A, 12 ; *J.*, 2, p. 243 ; 1848 : « Remercier et encore remercier. »

173. *Discours chrétiens*, 1^{re} partie, 3 ; *S.V.*, p. 41 ; *trad. cit.*, p. 45.

174. Littéralement : bec (*Tud*).

l'aile (*svinge*) pour se réunir et se rassembler en volée ». Les pigeons rendent « visible l'audible ¹⁷⁵ ». Leur manœuvre, en effet, donne à voir comment, dans la communauté chantante, chacun « prend son envol », retrouvant le libre jeu de sa « créativité » tout en s'unissant aux autres dans le concert qui glorifie Dieu. Un *amen* ainsi « combiné » n'a rien d'un « *amen* orphelin » comme l'était « l'*amen* de la communauté (*Menighed*) dans le Moyen Age » ¹⁷⁶. La ferveur de chant unanime traduit la joie du salut par grâce, que nulle course aux mérites n'entrave plus.

Le culte, s'il favorise le lyrisme de la communauté, redevient célébration. On y fête la libération du « pays d'Egypte » et de toute « maison de servitude ». On y fait bien haut l'éloge du Ressuscité, qui permet de redire : « Abba ! Père ! » On y accueille des hymnes à la joie « céleste » qui anticipe sur l'éternité. L'eschatologie se mue en doxologie, doctrine de la Gloire et, en particulier, de la gloire à venir. La tradition occidentale a toujours plus ou moins occulté la *doxa* (Gloire, dans le *Nouveau Testament*) au profit de catégories juridiques ou morales, tandis que l'Eglise d'Orient privilégiait la Transfiguration ¹⁷⁷. Au lieu de la série des vertus ou des vieillards de l'Apocalypse sculptée aux façades de nos cathédrales, les murs des églises peintes de Roumanie offrent la vision du nouveau monde de Daniel et leurs grandes figures byzantines resplendissent de la gloire attendue. Karl Barth est un des rares théologiens d'Occident qui rendent compte de la beauté de Dieu : « Nous ne pouvons pas méconnaître, expose-t-il dans sa *Dogmatique*, que Dieu est glorieux de telle manière qu'il respire et répand la joie et qu'ainsi tout ce qu'il est revêt la forme de la beauté ¹⁷⁸. » Dieu, saisi dans cette perspective, inspire non seulement l'amour, mais l'admiration. Autrement dit, les catégories esthétiques sont *reprises* et reçoivent, dans le religieux, leur place définitive. Kierkegaard en est conscient. Il reconnaît, tout en opposant Dieu et le monde, que « ce

175. *Pap.*, 8 (1), A, 122 ; 1847.

176. *Pap.*, 2, A, 380 ; 11 mars 1839 (cf. *supra*).

177. Cf. l'étude que Maurice CARREZ (*De la souffrance à la gloire*, Delachaux et Niestlé, 1964) consacre à la notion de *doxa* telle que Paul l'utilise. La « gloire » désigne « tout ce que Dieu vit, vit et fait, devenant visible aux hommes, parmi les hommes et en l'homme » (p. 8).

178. *Dogmatique II*, 1 (n° 7, 406, 411). Cf. MOLTSMANN, *Le Seigneur de la danse*, op. cit., pour tout ce passage (p. 63 et sqq). Cf. les néo-platoniciens.

même Dieu a créé ce monde splendide (*herlige*) tout entier ¹⁷⁹ ». S'il n'oublie pas que « la sensation est la plus médiocre de toutes les catégories », puisque « le fait d'avoir ou non une belle voix compte pour rien, quand il s'agit de l'intériorité » ¹⁸⁰, il se rend volontiers à l'évidence supérieure qui lui dicte cette réflexion : « Le religieux chrétien est une sphère à part, où le rapport esthétique revient, mais de manière paradoxale, comme plus haut que l'éthique... Esthétiquement, l'admiration est le plus haut... ; éthiquement, vouloir imiter est le décisif... Alors se présente le modèle-paradoxe (l'homme-Dieu). Ici revient l'esthétique, comme paradoxe ¹⁸¹. » L'admiration éveillée par l'inimitable « modèle » s'allie à l'adoration et soutend l'effort d'imitation. L'hymnologie en est valorisée. Elle facilite la participation active des membres de l'assemblée au culte que le Seigneur réclame. Elle fait mieux : elle soutient le mouvement de la méditation et elle incite à poursuivre l'acte ébauché. Karl Barth, convaincu de son importance, souhaite que le pasteur « fasse chanter par l'assemblée de vieux cantiques » où se perpétuent les pensées, les souffrances et les triomphes des « pères endormis depuis longtemps ». En effet, explique-t-il, « tous ces cantiques conduisent au bord d'un événement énorme ; tous, pasteur et fidèles, sont... pleins du souvenir de Dieu, toujours de Dieu. ' Dieu est présent '... Toute la situation en témoigne hautement... Elle convie à cette présence ¹⁸² ». Kierkegaard, de son côté, laisse clairement entendre, par l'intermédiaire d'un des pseudonymes d'*Ou bien, ou bien*, qu'il désapprouve la condamnation portée contre la musique sacrée par les presbytériens ¹⁸³. Dans la seconde partie des *Discours chrétiens*, où il « développe ses discours au son de la harpe ¹⁸⁴ », il compose des « préludes

179. *Pap.*, 10 (4), A, 482 ; 1852.

180. *Pap.*, 7 (1), A, 76 ; 1846 : « Qu'on se représente une femme chantant un psaume... avec une pieuse intériorité,... mais sans aucun éclat de voix élevé », on aura de la peine à l'entendre. Au contraire « un veilleur de nuit hurlant couvre toutes les autres (sensations) sans avoir la moindre intériorité. »

181. *Pap.*, 10 (1), A, 134 ; J., 3, p. 59 ; 1849.

182. *Parole de Dieu et parole humaine* ; Ed. « Je sers », 1933, p. 134.

183. Cf. *Les stades érotiques immédiats...* (S.V., t. 2, p. 70 ; O.C., t. 3, p. 70). La musique s'adresse aux sens. « Il ne suit nullement de là qu'il faille la considérer comme une œuvre du diable », ainsi que le font les presbytériens, dans un récit d'Achim von Arnim, ou les « revivalistes » anglais.

184. *Motto* de la seconde partie des *Discours chrétiens*, Ps., 49, 5.

(*Stemninger*) » qui inaugurent, dans son esprit, la lutte contre le péché par la joie. Il les destine à créer une « disposition intérieure » qui mette l'âme « à l'unisson » de la joie, lorsque l'existence est transfigurée par la découverte de l'éternité. Ils cherchent « ce qui est joyeux dans le fait de... ». La seule préface digne des « préludes à la lutte de la souffrance » serait ainsi conçue : « Le peuple le plus brave de l'antiquité (les Lacédémoniens) se préparait au combat par la musique : ainsi ces préludes (*Stemninger*) sont ceux de la joie victorieuse qui s'accorde (*stemmer*) à la lutte, et, loin de se désaccorder (*forstemme*) d'avec elle, au contraire s'y accorde bien (*velstemt*) »¹⁸⁵. Grâce à eux « la consolation s'élève lyriquement aussi haut que possible au-dessus de toute la détresse et la misère terrestre, même la plus lourde », et « l'épouvante du péché est constamment ignorée »¹⁸⁶. Se développe, au contraire, une admiration qui équivaut à l'adoration : « Dieu et celui qui l'adore » se trouvent l'un par rapport à l'autre dans un accord « réciproque, heureux et salubre (*saligt*) »¹⁸⁷.

Au chant des psaumes, dans la vie du fidèle, comme dans celle de la communauté, revient une place de choix. C'est lui, écrit Kierkegaard, « qui me préoccupe absolument le plus, dans le service de Dieu tout entier ». Ou encore : « J'exige d'un bon psaume des paroles tout à fait simples et en partie insignifiantes (à cet égard, on en trouve plusieurs, dans le *Psautier évangélique*, qui sont d'emblée excellents, tout à fait comme ils doivent être et tels que le mugissant (*brusende*) Grundtvig serait incapable d'en écrire de semblables), et aussi une de ces mélodies ferventes et intimes (*inderlige*) »¹⁸⁸. » Autrement dit les bons psaumes ne doivent pas édifier par la parole : leur efficacité est musicale. Elle fait précisément défaut à ceux de Grundtvig. « Cette douleur plus profonde, plus intime (*inderlige*) qui, dans une calme (*stille*) mélancolie se réconcilie avec Dieu, Grundtvig ne la connaît abso-

185. *Pap.*, 8 (1), A, 503 ; 1848. Tout le passage est construit sur des jeux de mots formés sur *Stemme*, la voix : *stemmer* (dispose ou s'accorde avec) *forstemme* (indispose ou désaccorde), *velstemt* (bien accordé). *Stemninger* veut dire aussi *accord*, disposition à. Le registre est musical avant d'être psychologique.

186. *Pap.*, 8 (1), A, 504 ; 1848.

187. Quatrième discours de la seconde partie des *Discours chrétiens* : « Ce qui est joyeux dans le fait que, plus tu deviens faible, plus Dieu devient fort en toi. » (*S.V.*, p. 128 ; *trad. cit.*, p. 129.)

188. *Pap.*, 8 (1), A, 487 ; 1847.

lument pas ; or, c'est justement le ton (*Tone*) authentique du chant des psaumes. » Grundtvig est un gaillard ioulant (*jodlende*) ou un forgeron beuglant (*brœlende*). Les compositions de Kingo ne semblent guère plus propices à l'explosion de la gratitude que celles de Grundtvig, parce que leur « lyrisme est trop prétentieux ». Elles sont plus efficaces, il est vrai, « si on les lit à la maison, pour son édification (*Opbyggelse*)¹⁸⁹ ». Mais ce n'est pas ce que le fidèle leur demande. Au total, il est « incompréhensible qu'un poète de psaumes, comme Kingo, puisse écrire de tels psaumes... où la rime apparaît comme une extravagance gênante, en comparaison des courts et simples récits propres aux évangiles¹⁹⁰ ».

A ces psalmistes indigents, Kierkegaard oppose Luther, l'inventeur de la musique, qui transcrit les psaumes en *chorals*. Il s'intéresse à la manière dont ils sont chantés dans les églises évangéliques : à l'unisson par l'ensemble des fidèles, sans forme polyphonique par la *Kantorei* (maîtrise ou manécanterie). De tels chants permettent à chacun de vibrer comme seul il le peut faire tout en se joignant aux autres. Ils constituent ce lyrisme romantique qu'Hegel qualifie de nouveau, mais dont l'origine est réformée : « une oscillation (*Svingning*) lyrique qui parcourt la disposition (*Stemning*, ou l'accord) mélodique, ou plutôt mélodieuse¹⁹¹. » Kierkegaard, pour sa part, associe constamment au chant des psaumes la consolation dont il a besoin et, avec lui, son prochain. « Que ma vie religieuse, ces derniers temps, confesse-t-il, en 1839, a perdu une partie de son énergie, je le remarque au fait que je trouve moins de réconfort dans l'envol enthousiaste du chant des psaumes que dans le bercement qui

189. *Ibid.*, cf. le *Psautier* reconnu par l'Eglise (Copenhague 1833) Grundtvig passe pour le troisième grand poète ecclésiastique du Nord, après Thomas Kingo (xvii^e siècle) et Brorson (xviii^e siècle). Il composa cinq livres de cantiques et fit de sa paroisse une communauté chantante. Mais sa jovialité indiscrete et sa gaieté sommaire indisposaient Kierkegaard, qui le tenait pour un « homme de bruit ».

190. *Pap.*, 7 (1), A, 83 ; 1846. Thomas KINGO avait écrit un livre : *Psaumes et cantiques spirituels* (réunis par P.A. Fenger, Copenhague 1827), que Kierkegaard possédait. Cf. *Pap.*, 2, A, 530 ; 8 août 1839, où Kierkegaard s'appuie sur deux vers de Kingo pour méditer : « Pleurez, mes yeux, mais laissez couler tous vos pleurs dans le sein de Jésus. » De même en *Pap.*, 3, C, 8 ; 1840-41.

191. Cf. *Pap.*, 3, C, 34 ; 1841-42 (notes prises en lisant les *Leçons sur l'esthétique*) et *Pap.*, 2, A, 636 ; 1837.

s'éteint des psalmodies de l'office — cette extrême-onction de la vie chrétienne »¹⁹². En 1849, il recommande : « Si tel ou tel chagrin, douleur ou souffrance, veut s'attacher à toi..., réfléchis à ce qui se trouve dans un de nos psaumes... : "Là (dans l'éternité), je te bénirai pour les souffrances du temps ; elles ne se peuvent comparer à la fidélité qui est là" », afin que la joie surpasse la souffrance¹⁹³. Il se sent réconforté quand il entonne, avec l'assemblée, le cantique qu'il préfère : « Le 8 septembre !... Mon psaume favori : "Recommande tes chemins", que Kofoed-Hansen avait choisi aujourd'hui ! Quel accent solennel (*festligt*) et, pour moi, quelle correspondance avec ce qui m'a occupé ces jours-ci¹⁹⁴ ! »

Mais le chant des psaumes fait plus que consoler. Il soutient le mouvement et favorise le progrès de la méditation. Tantôt Kierkegaard se contente de recopier quelque couplet qui hante sa mémoire, pour y fixer son attention ; il se réfère alors aux divers *Psautiers* qu'il possède¹⁹⁵, ou aux psaumes de Brorson¹⁹⁶. Tan-

192. *Pap.*, 2, A, 521 ; *J.*, 1, p. 173 ; 28 juillet 1839.

193. *Psautier chrétien évangélique*, pour l'église, avec un supplément pour le foyer (Copenhague, 1845), que Kierkegaard possédait.

194. *Pap.*, 10 (3), A, 422 ; *J.*, 4, p. 120 ; 1850. Cf. le *Psautier*, constitué et édité par le comité des psaumes de l'assemblée de Roskilde (Copenhague, 1850), possédé par Kierkegaard. (Il s'agit du début d'un psaume de P. Gerhardt.) Le pasteur Kofoed-Hansen prêchait ce jour-là dans l'église du Sauveur.

195. Cf. *Pap.*, 4, B, 43 ; 1843 (à propos d'*Ou bien, ou bien*), le *Psautier* en usage à l'église avec un supplément pour le foyer (éd. 1807 et 1823). *Pap.*, 9, 421 ; 1848 : couplet emprunté à l'appendice du *Psautier chrétien évangélique*, Copenhague, 1845 : « Que ton cœur dans le chagrin ne pêche pas », ou *Pap.*, 10 (1), A, 29 ; 1849 : « Ce pourrait devenir un texte pour une prédication du vendredi : "Mon sauveur est mon juge" (par ces paroles se termine le n° 131 du *Psautier évangélique*) », ou encore *Pap.*, 10 (1), A, 210 ; 1849 : « Le psaume n° 22 du *Psautier évangélique* pourrait être chanté avant » la prédication. *Pap.*, 110 (5), A 70 et 71 ; 1853 : Kierkegaard recopie des couplets empruntés aux cantiques du *Psautier* édité par le comité des psaumes de l'assemblée de Roskilde (Copenhague, 1850), etc.

196. Kierkegaard possédait de H.A. BRORSON, *Troens rare Klenodie* (Les aimables joyaux de la foi), éd. par L.C. Hagen (Copenhague, 1834) et *Les psaumes et cantiques spirituels*, éd. par J.A.L. Holm (2° éd., Copenhague, 1838). Cf. *Pap.*, 3, A, 12 : 9 août 1840 : « Quand le cœur est le plus serré, alors la harpe de la réjouissance est accordée » (Psaume). *Pap.*, 8 (1), A, 634 ; 1848 : n° 70, v. 5 des *Psaumes*... *Pap.*, 9, A, 255 ; 1848 : à propos des discours du vendredi, citation extraite des *Joyaux*... *Pap.*, 10 (1), A, 70 ; 1849 : n° 168, à propos de « Christ me couvre avec

tôt il tire le sujet de sa réflexion du texte d'un cantique qu'il sait par cœur. Ainsi le *Te Deum laudamus* du *Psautier évangélique* lui offre « des paroles qui pourraient devenir un thème pour les différentes manières de prêcher sur la Parole ¹⁹⁷ ». Ce sont souvent les mélodies de Brorson qui l'inspirent : désireux de terminer certain discours par « un couplet d'un vieux psaume », il songe au n° 104 (9) du recueil ¹⁹⁸. Ou bien il fredonne avec insistance le même chant, qui, chaque fois qu'il le reprend, lui dicte des pensées nouvelles. Il se dit encore qu'il « pourrait être beau de prendre un couplet particulier et de le laisser naître peu à peu, enveloppé dans un commentaire lyrique ». C'est ce qu'il fait avec le n° 49 du *Chant du cygne* de Brorson, en « représentant le rapport de l'âme à Christ comme un dialogue... entre une jeune épouse et son époux ¹⁹⁹ ».

Ainsi, la mélodie fait place à la parole, renaît et, de nouveau, s'efface, en un dialogue sans fin. Mais le lyrisme d'un psaume ne se prolonge pas dans les seules pensées. Il tire le fidèle de sa torpeur, l'ébranle, l'émeut et l'éduque, en l'incitant à « agir par lui-même (*Selvvirksomhed*) ». Il accompagne tout naturellement la prière, pour édifier ²⁰⁰. Le « bon usage » du chant évoque alors « le point d'Archimède, hors du monde : une chambre de prière où un homme prie vraiment... » et d'où « il peut mettre la terre

ses blessures ». *Pap.*, 10 (2), A, 372 ; 1850 : « Pourraient être utilisées pour un discours les deux dernières lignes de chaque couplet du n° 45 du *Chant du cygne* de Brorson, pour un discours sur " la foi " ou sur " la patience " ». *Pap.*, 10 (3), A, 730 ; 1851 : « le psaume de Brorson n° 209 (le secret de la croix) », etc. — Cf. l'utilisation de Brorson dans les œuvres publiées et Ktl. n°s 199-200.

197. *Pap.*, 10 (1), A, 144 ; 1849. Cantique n° 5. Il s'agit du *Te Deum* d'Ambrosius, traduit en allemand par Luther et repris en danois par H. Trolle. Kierkegaard l'a utilisé dans *Pour un examen de conscience* (S.V., t. 17, p. 96 ; O.C., t. 18, p. 111).

198. *Pap.*, 10 (1), A, 53 ; 1849 : extrait de « Alors viens, oh ! Jésus... »

199. *Pap.*, 10 (1), A, 54 ; 1849 : extrait de « *Her vil ties, her vil bies* » (Ici on doit se taire, ici on doit s'attarder). Les mêmes vers inspirent à Kierkegaard une comparaison entre « la neige de l'hiver » et le temps des chagrins (*Pap.*, 10 (1), A, 677 ; 1849 : « Tandis que l'air est encore plein des frissons dus au froid de la neige de l'hiver... »). Ils lui montrent encore comment « ouvrir la fenêtre trop tôt » est « une image de l'impatience » (*Pap.*, 10 (2), A, 249 ; 1849 et 10 (2), A, 287 ; 1849).

200. *Pap.*, 10 (3), A, 83 ; J., 4, p. 35 ; 1850 : « Edifiant... Dans une des prières du matin ou du soir, on trouve, dans le *Psautier évangélique* ceci : " Pendant que nous dormons, tu veilles, ô Dieu ! " »

en mouvement ²⁰¹ ! » Il ouvre aussi « le chemin... de la béatitude de Dieu » : apporter « en offrande sa gratitude » pour honorer Dieu, comme le dit un psaume de David cité par Luther ²⁰². C'est pourquoi, à la fin de sa vie, consigné chez lui, le dimanche matin, par son refus du culte « établi », Kierkegaard se met en devoir de « lire un écrit d'édification un peu sévère et de chanter quelques psaumes » ²⁰³.

201. *Pap.*, 9, A, 115 ; *J.*, 2, p. 267 ; 1848.

202. *Pap.*, 10 (1), A, 474 ; 1849. *Ps.*, 80, 23.

203. *Pap.*, 10 (5), A, 127 ; *J.*, 4, p. 426 ; 1853. Kierkegaard émit le vœu qu'une strophe d'un psaume de Brorson fût gravée sur sa tombe (n° 231, 1) :

« Encore un peu de temps
Et j'aurai triomphé.
Alors toute discorde
Aura d'un coup cessé.
Je pourrai alors me reposer
Dans les vallées de roses,
Et sans cesse
Parler à mon Jésus. »

II. LA PREDICATION

La certitude du retour de Christ en gloire, l'allégresse de Pâques, même vécue « à travers les larmes », ne s'annoncent donc pas, surtout à une époque qui « manque de *pathos* », par un simple discours. L'Eglise, communauté des croyants, proteste de sa foi en lançant à pleine voix, à travers le monde, la bonne nouvelle de la libération pour « tous ». Le culte qu'elle célèbre est un culte de louange. Cependant, elle doit résister à la tentation de l'aveuglement lyrique. Il lui appartient de rendre, avec l'aide de l'Esprit, un témoignage clair parmi les hommes de son temps. En ce sens, sa fidélité a pour instrument la *prédication*.

1. EDIFIER

Prêcher, c'est annoncer la Parole de Dieu. La prédication traditionnelle a lieu le dimanche matin et elle se fait du haut d'une chaire. La Réforme l'a délibérément établie au cœur du culte rendu à Dieu, où elle se substitue au sacrifice de la messe. Du coup, le problème pastoral par excellence devient celui de la prédication. La théologie elle-même tend à se confondre avec l'approfondissement des questions qui se posent aux prédicateurs de l'Evangile : « Qu'est-ce que prêcher ? » — « Comment peut-on prêcher ? » Karl Barth, préoccupé par ce cas de conscience bien kierkegaardien, conçoit son étude de l'*Epître aux Romains* comme « un commentaire de la situation du pasteur », ministre de la Parole qu'il a vocation de prêcher²⁰⁴. L'originalité de la prédication se trouve, en effet, dans la *situation* qu'elle suppose. D'un côté, un homme, le pasteur-prédicateur, qui parle ; de l'autre, la communauté des fidèles qui écoutent. Kierkegaard, qui est monté plusieurs fois en chaire, connaît d'expérience l'étrangeté — et la « précarité » — de la situation ainsi créée. Il ne se dissimule pas qu'elle peut « abuser », si elle change la prédication en une « prédication-conférence » (*Praedikeforedrag*), « et l'orateur (*Taler*) et l'auditeur (*Tilhører*) »²⁰⁵. En fait, elle est fondée, comme l'expli-

204. Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, Ed. « Je sers », 1933. « Détresse et promesse de la prédication chrétienne » ; pp. 140-128-130. Dans cette conférence de 1922, Barth renvoie à Kierkegaard.

205. *Pap.*, 10 (2), A, 149 ; 1849.

que Barth, sur une double *attente*. Une « attente de la terre », d'abord. Les hommes qui sont venus là pour prier, chanter, entendre parler de Dieu, sont tournés vers « la possibilité » de Dieu. Ils veulent savoir « si c'est vrai ». Ils attendent « la présence de Dieu ». Une « attente du ciel », ensuite. A la question des fidèles, la Parole de Dieu, tirée de l'Écriture Sainte apporte une réponse. Mais celle-ci est une mise en question des hommes confrontés au jugement et à la grâce de Dieu. Elle est donc une « attente de Dieu ». Or « l'événement vers lequel la double attente est orientée, c'est la prédication chrétienne ». Dans ces conditions, un homme ne peut avoir l'audace de la prendre en charge que s'il s'appuie sur la promesse qu'elle « parlera la Parole de Dieu ». Mais comment ne s'approcherait-il pas de la chaire avec « crainte et tremblement », même s'il a la « ferme espérance » de la foi ? Il ne prononcera une prédication digne de ce nom que si Dieu, dans sa grâce et par son Esprit, veut bien activer sa parole. Tout ce qu'il sait, en vertu de sa foi fragile et invincible, c'est que « Dieu est présent ²⁰⁶ ». « Ici, dans la maison de Dieu, commente Kierkegaard, que ce soit le pasteur ou le sacristain qui prêche, le plus célèbre des pasteurs ou le plus inconnu des étudiants, c'est toujours un seul qui prêche et c'est toujours le même : Dieu dans les cieux. Le fait que Dieu soit présent, c'est la prédication (*Praedikenen*) et le fait que tu sois devant Dieu, c'est le contenu de la prédication ²⁰⁷. »

La prédication assure l'*édification*, la construction du grand édifice qu'est la communauté des croyants. Elle a donc des effets éthiques autant que religieux : c'est un *sermon* ²⁰⁸. L'action de Dieu, qui est amour infini, se traduit par l'action des hommes les uns pour les autres, qui est amour réciproque. Seul, en effet, « l'amour (*Kjaerlighed*) édifie ²⁰⁹ ». La prédication est faite « pour l'édification (*til Opbyggelse*) », lorsqu'elle annonce et transmet le « précepte royal » : « Tu dois aimer. » Cette exigence ne peut être formulée qu'avec autorité. « La détermination (*Bestemmelsen*) de la prédication n'est pas d'assoupir, n'est pas de vaincre un

206. Karl BARTH, *ibid.*, surtout pp. 131-137 et 142-148.

207. *Pap.*, 10 (1), A, 271 ; *J.*, 3, p. 88 ; 1849.

208. Un sermon est « un discours chrétien qui se prononce en chaire pour annoncer et expliquer la Parole de Dieu et pour exciter à la pratique de la vertu ».

209. Cf. *Les œuvres de l'amour*, *supra*.

point de vue (*Standpunkt*) métaphysique, mais de mettre à flot pour l'action (*Handling*)²¹⁰. » Le prédicateur s'adresse donc à la volonté et « opère dans l'absolu, par la seule et unique autorité (*Myndigheden*) de l'Écriture, des Apôtres du Christ... C'est une hérésie absolue de faire place, (ici), au doute, même si on le comprend assez bien pour le manier ». Le fidèle qui prêche ne peut le faire qu'avec autorité. Tel est le pasteur que l'ordination a institué dans le ministère de la prédication²¹¹. Kierkegaard, s'interrogeant sur « le propre, le spécifique de la prédication », donne une réponse catégorique : « C'est 1. le fait d'être donné par un PASTEUR. Un pasteur est ce qu'il est par l'ordination... 2. *L'autorité*. Un pasteur *doit* employer l'autorité, il *doit* dire aux hommes : VOUS DEVEZ²¹². » Conscient de la spécificité de la fonction que le pasteur exerce dans la chaire, il se fait décerner un *satisfecit*, par l'un de ses pseudonymes, pour n'avoir pas « confondu » lui-même prédication et simple discours édifiant²¹³. Dans la préface aux *Deux discours édifiants* de 1843, plusieurs fois reprise, il déclare clairement, en son propre nom, qu'il s'agit « de "discours" (*Taler*), non de prédications, parce que leur auteur n'a pas autorité pour *prêcher* ; de "discours édifiants" (*opbyggelige Taler*), non de discours destinés à l'édification (*til Opbyggelse*), parce que celui qui parle ne désire en aucune façon être un *maître* (*Laerer*)²¹⁴ ». Comme il n'est pas pasteur consacré, il se juge « sans autorité ». Il range ses *discours* dans « une catégorie de poète, l'édifiant (*opbyggelig*)²¹⁵ » : « J'utilise seulement le prédicat du poète, "édifiant" (*opbyggelig*), et pas une fois "en vue de l'édification" (*til Opbyggelse*)²¹⁶. »

210. *Pap.*, 4, A, 234 ; 1843 : note dans un exemplaire d'*Ou bien, ou bien*.

211. *Pap.*, 8 (1), A, 6 ; *J.* 2, p. 91 ; 1847. *Myndighed* désigne l'autorité spirituelle.

212. *Pap.*, 8 (1), A, 434 ; *J.* 2, p. 177 ; 1847.

213. Cf. *Post-Scriptum*... (« coup d'œil sur un effort contemporain dans la littérature danoise ») ; *S.V.*, t. 9, pp. 214-228 ; *trad.*, pp. 170-171 et 182. Cf. *S.V.*, p. 229 ; *trad.*, p. 182 : « La prédication correspond à ce qui est chrétien et à la prédication correspond un pasteur ; un pasteur est ce qu'il est essentiellement par l'ordination. »

214. Cf. par exemple, *S.V.*, t. 4, p. 13 ou p. 40 : *trad.* *L'attente de la foi*, p. 27 ou *Hâte-toi d'écouter*, p. 41.

215. *Pap.*, 10 (1), A, 510 ; *J.*, 3, p. 156 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 77 ; *J.*, 4, p. 33 ; 1850 : « Sans autorité, c'était ma catégorie. »

216. *Pap.*, 10 (1), A, 529 ; 1849.

Mais qu'en est-il de ce « prédicat », de cette « catégorie » de poète ? Sont appelés « édifiants », les dix-huit *Discours (Taler)* de 1843-1844, les *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* (1847) et un *Discours édifiant* de 1850. Ils se développent dans le registre de l'« immanence », c'est-à-dire au niveau des relations horizontales que les hommes entretiennent les uns avec les autres. Ils appartiennent au domaine que Johannes Climacus appelle la « religiosité (*Religieusitet*) A », en expliquant que l'édifiant, « prédicat essentiel de toute religiosité », est « une détermination (*Bestemmelse*) plus large » que ce qui relève strictement du christianisme et qu'ainsi « dans la sphère de la religiosité A, l'édifiant est immanence »²¹⁷. Ils s'avèrent « trop philosophiques » pour être des prédications, ce que Kierkegaard admet volontiers, sans attendre que la « Firme Kts », alias Mynster, le lui reproche de manière intempestive. Ils n'utilisent donc « absolument pas les catégories chrétiennes », mais comportent « un moment esthétique » plus important que dans les prédications véritables. Leur auteur ne craint pas de se livrer à des « descriptions poétiques », ou de détailler des « peintures » psychologiques d'états d'âme²¹⁸. Ironie et humour ont aussi leur place en ces textes, comme Kierkegaard le souligne, sans la moindre gêne, en précisant la relation qu'il établit entre les deux premières parties des *Discours édifiants dans des états d'esprit divers*. Dans la première partie, *La pureté du cœur*, « la composition est essentiellement ironico-éthique et, par là, édifiante, à la manière socratique ». Elle utilise, en effet, la catégorie de l'*Unique* (*hiin Enkelte* : cet *Unique*), qui désigne à la fois chaque homme « dans sa facticité » et chaque homme « idéal ». Elle provoque donc une confrontation ironique entre le monde des phénomènes, temporel et fini, et le monde essentiel, éternel et infini, la mise en question de celui-là par celui-ci et la découverte de l'éthique. La catégorie de l'*Unique* est « aussi éthique qu'ironique », mais elle est encore « absolument édifiante (dans la religiosité de l'immanence), quand... s'abolissent les différences de la finitude comme illusion des sens et que s'établit l'égalité — similitude (*Ligelighed*) essentielle de l'Eternité ». Quant à la seconde partie : *Ce que nous apprennent les lys des champs*

217. Cf. *Pap.*, 6, B, 41 ; 1845 et *Post-Scriptum...* (Trait d'union entre A et B), *S.V.*, t. 10, p. 229 ; *trad.*, p. 379 et (Appendice) *S.V.*, t. 9, p. 214 ; *trad.*, p. 170.

218. *Post-Scriptum...*, *S.V.*, notes, p. 228 et 215 ; *trad.*, p. 182 et p. 171.

et les oiseaux du ciel, elle est « humoristique », puisque la situation du maître par rapport au disciple y devient telle que le maître (le lys, l'oiseau) se trouve « plus bas » que le disciple (l'homme). « La présentation est édifiante, souriant de la plaisanterie touchante et du sérieux plaisant de l'humoristique. En plusieurs endroits le lecteur parviendra à sourire, jamais à rire, jamais à rire ironiquement. Le conte de fée du lys soucieux, qui est pourtant aussi une parabole, est absolument humoristique. » Les trois discours sur les lys et les oiseaux se lient les uns aux autres comme des variations « esthétiques, éthiques et religieuses » sur un même thème ²¹⁹. Plus précisément, « le premier est esthétique, le second éthique, le troisième religieux ²²⁰ ». Tous les trois, bien entendu, dépendent de la « religiosité A », puisqu'ils « s'abouchent jusqu'à un certain point avec le doute », ce qui serait « une hérésie absolue » dans une prédication ²²¹. Ainsi « l'édifiant est la seule et unique chose, qui, en vérité, unit plaisanterie et sérieux », mais afin d'« apprendre l'incertitude de tout ce qui est humain » ²²². Voilà pourquoi la « conférence édifiante » ou « conférence religieuse », contient « des contradictions (*Modsigelserne*) ». A l'inverse de la science (*Videnskaben*), elle a « aussi peu de résultat que possible ». Kierkegaard imagine, pour mettre en relief l'originalité de son entreprise, une situation cocasse : « qu'Hegel doive, pour punition de son attentat contre le religieux, tenir un discours édifiant ²²³ ! » Il fait dire aussi, plus sérieusement, à Johannes Climacus que le discours édifiant éveille un malaise en révélant à l'auditeur « le manque de quelque chose, qu'il doit par conséquent chercher ailleurs ». Il apparaît que l'orateur (*Taler*), à la différence du poète, qui « n'a d'autre τέλος que la vérité psychologique et l'art de l'exposition », se donne pour

219. *Pap.*, 8 (1), A, 15 ; 1847. Cf. *Pap.*, 6, B, 41 (7) : « Les discours édifiants... prenaient une certaine tournure humoristique... ; l'humoristique se produit aisément en employant l'immanence. »

220. *Pap.*, 8 (1), A, 1 ; 1847.

221. *Pap.*, 8 (1), A, 6 ; J., 2, p. 91 ; 1847.

222. *Pap.*, 4, A, 80 ; 1843. Cf. *Pap.*, 2, A, 660 ; J., 1, p. 189 ; 1837 : il y a « quelque chose d'humoristique dans la prière », qui évince « toute relativité mondaine pour être à tu et à toi avec Dieu. » Et *Pap.*, 6, A, 136 ; J., 1, p. 368 ; 1845 : sur « la conférence (*Foredrag*) religieuse. »

223. *Pap.*, 6, A, 147 ; 1845. Cf. *Pap.*, 6, B, 128 ; 1845 : « La conférence ecclésiastique (*Geistlige Foredrag*) contient une multiplicité de contradictions, sans que le pasteur le remarque. »

« but *principal* de tout faire converger vers l'édifiant ». Au lieu de se « perdre dans la passion », il vise à « faire rendre les armes, à soulager, à éclairer, bref à conduire dans l'édifiant ». Le discours édifiant ou la « conférence » édifiante est donc « reconnaissable au négatif, à l'anéantissement du soi », qui fait l'expérience de sa vacuité, alors qu'il voudrait trouver Dieu en lui ²²⁴. Cependant il ne faudrait pas oublier qu'elle « touche (et) soulage ²²⁵ ». Et qu'elle se distingue ainsi de la simple méditation.

En 1847, Kierkegaard publie « quelques méditations chrétiennes en forme de discours » : *Les œuvres de l'amour*. Il précise, à cette occasion, la différence entre « discours édifiant », appellation qu'il a jusque-là utilisée, et « méditation ». Il commence par observer que « le moment de la méditation », comme celui du discours édifiant, « précède l'action (*Handling*) » et qu'« il importe donc d'en bien fixer tous les éléments (*Momenterne*) en mouvement ». Mais le rapprochement s'arrête-là. En effet, tandis que le discours édifiant « se repose dans une disposition d'esprit (*Stemning*) », prélude de l'action, « la méditation doit être impatiente, au bon sens, dans une disposition d'esprit fougueuse. L'ironie, ici indispensable, est un plus important ingrédient comique. On doit volontiers rire encore un peu, de temps à autre, pourvu que la pensée en devienne d'autant plus distincte et frappante ». La méditation agit donc comme un « taon », à la manière socratique. C'est dire qu'elle doit être aussi un « frein ²²⁶ ». Comme l'indique le terme danois (*Overveielse* : sur-pesée), elle marque un arrêt, pendant lequel il s'agit de soupeser la pensée pour aboutir à l'action. D'où l'expression utilisée dans la préface aux *Œuvres de l'amour* : « Cet Unique (*hiin Enkelte*)... soupesant (*overveie*) avec amour, pour savoir si du moins... » Jamais « la préface d'un discours édifiant ne pourrait sonner ainsi ²²⁷ ». La méditation ne « présuppose » donc pas « les déterminations de concept (*Begrebsbestemmelserne*), données et comprises », comme le fait le discours édifiant, qui se propose seulement de « vaincre » les hommes

224. *Post-Scriptum...*, S.V., note p. 215 ; trad., p. 171. (La traduction ne semble pas respecter la différence qu'établit Kierkegaard entre « édifiant » et « en vue de l'édification ») et S.V., p. 229 ; trad., p. 379.

225. *Pap.*, 8 (1), A, 16 ; 1847 : « Sur les trois discours de 1847 » (les lys et les oiseaux).

226. Cf. *Pap.*, 7 (1), A, 69 ; 1846 : « Pourquoi comparer Socrate lui-même à un frein ? »

227. *Pap.*, 8 (1), A, 294 ; 1847.

afin de « les mettre en mouvement ». Elle « ne doit pas tant toucher, soulager, apaiser, persuader », sur le modèle du discours édifiant, que « stimuler les hommes et aiguïser leur processus de pensée (*Taenkningen*) ». Ce faisant elle ouvre la voie au discours édifiant, puisqu'elle « fait d'abord remonter les hommes de la descente de cave », en les appelant « à mettre sens dessus dessous, par la dialectique de la vérité, leurs confortables suites d'idées »²²⁸. Alors pourra venir l'action.

Tandis que les « méditations chrétiennes » prennent le pas sur les discours édifiants, une évolution se produit dans la pensée de Kierkegaard. En 1847, la troisième partie des *Discours édifiants dans des états d'esprit divers*, l'*Evangile des souffrances*, porte déjà le titre de *Discours chrétiens* qui sera donné au recueil publié en 1848²²⁹. Elle dénote surtout une orientation nouvelle des discours religieux, dans la mesure où Kierkegaard songe à y utiliser « les textes de l'histoire de la souffrance de Christ, pour une part, telles paroles pleines de force comme (celles) des Apôtres, pour une autre part²³⁰ ». Ainsi dans le cinquième *Discours chrétien*, « le chrétien et la pointe..., c'est précisément que l'autorité de la Bible est rendue valable, qu'il ne s'agit pas de quelque chose qu'on a inventé, mais de quelque chose qui est ordonné, ordonné avec autorité : que (vivre dans) les tribulations (*Traengselen*) est la tâche. C'est pourquoi on utilise constamment l'analogie avec l'enfant, auquel les parents ordonnent quelque chose. Telle est la Bible : la parole de Dieu ordonnant (comme) dans le rapport à un aîné. Dans un discours édifiant, je n'aurais pas pu insister si fort sur ce que dit la Bible²³¹ ». De même « le chrétien, la

228. *Pap.*, 8 (1), A, 293 ; 1847.

229. Les *Discours édifiants dans des états d'esprit divers*, publiés le 13 mars 1847. A savoir : 1. un discours de circonstance, appelé par P.H. Tisseau *La pureté du cœur*, écrit en mai 1846 ; 2. les trois discours sur les lys et les oiseaux, écrits en novembre 1846 ; 3. *L'Evangile des souffrances. Les œuvres de l'amour* (méditations chrétiennes) paraissent le 29 septembre 1847 et les *Discours chrétiens* le 26 avril 1848.

230. *Pap.*, 7 (1), A, 160 ; 1846. L'année 1846 est celle de la rédaction du gros *Livre sur Adler*. En 1847-1848, Kierkegaard parle à son sujet de « renouvellement », de « métamorphose ». (*Pap.*, 8 (1), A, 250 ; *J.*, 2, p. 142 ; 16 août 1847. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 227 ; *J.*, 2, p. 138 ; 3 août 1847. Et le 19 avril 1848, il s'écrie : « Mon essence tout entière (*hele*) est changée. Mon secret et mon repliement sur moi sont rompus — je dois parler » (*Pap.*, 8 (1), A, 640 ; *J.*, 2, p. 221).

231. *Pap.*, 8 (1), A, 20 ; 1847. Le cinquième discours s'intitule : « Ce

pointe, dans le sixième discours, c'est précisément qu'on n'entre pas dans un développement (expliquant) que, lorsque l'éternité et la temporalité sont assemblées, cela doit donner le concept de souffrance ; au contraire, on argumente dans l'absolu, à partir de la parole apostolique. Jamais un discours édifiant, qui opère à l'aide du processus de pensée (*Taenkning*), ne pourrait être ainsi constitué ²³² ». Les *Discours chrétiens* délaissent donc le plan des relations humaines horizontales où l'homme se meut dans l'immanence, usant de ses propres forces pour « argumenter ». D'emblée, ils mettent l'homme en présence de Dieu qui lui parle, dans la Bible, « avec autorité ». Ils postulent une relation transcendante, verticale, par laquelle « l'éternité » surgit dans la temporalité. Le religieux qu'elle produit est marqué par la souffrance. D'où les *Préludes à la lutte des souffrances*, seconde partie des *Discours chrétiens* qui succèdent, en 1848, à l'*Evangile des souffrances*. La ressemblance des titres n'est pas trompeuse. Seules les « catégories » utilisées sont différentes : dans l'*Evangile des souffrances*, « la souffrance est laissée indéterminée (*ubestemt*) », tandis que dans les *Préludes*, « la différence » marquée entre la « souffrance innocente » et l'autre permet d'« atteindre le péché » ²³³. Le vrai changement est celui qui sépare les premiers *Discours édifiants* de ces *Discours chrétiens* qui ne « s'abstiennent » plus « d'utiliser les déterminations (*Bestemmelser*) dogmatiques chrétiennes », ni de « nommer le nom de Christ ». Abandonnant « les catégories éthiques immanentes », ils recourent aux « catégories religieuses doublement réfléchies dans le paradoxe », c'est-à-dire aux catégories chrétiennes, comme le dit Johannes Climacus. Par-là même ils édifient. Mais ils mettent en œuvre un « édifiant paradoxal », qui correspond à ce que Climacus appelle « le religieux B » ou religieux chrétien. Ici « l'édifiant est quelque chose qui se trouve au-dehors de l'individu (*Individet*) » et à quoi l'individu doit se rapporter. « Le paradoxe réside en ce que ce rapport d'apparence esthétique... doit pourtant être le rapport à Dieu absolu... L'édifiant — paradoxal correspond, par conséquent, à la détermina-

qui est joyeux, dans le fait que ce n'est pas le chemin qui est resserré (*trang*), mais que c'est la tribulation (*Traengselen*) qui est le chemin. »

232. *Pap.*, 8, A, 21 ; 1847. Intitulé du sixième discours : « Ce qui est joyeux, dans le fait que, même quand la souffrance temporelle est la plus lourde, la béatitude (*Salighed*) de l'éternité l'emporte cependant. »

233. *Pap.*, 8 (1), A, 504 ; 1848.

tion (*Bestemmelse*) de Dieu dans le temps comme homme particulier », double aspect qui « ne se laisse pas penser ²³⁴. »

Dès lors la différence entre « discours » et prédication réservée à l'existence religieuse chrétienne semble s'amenuiser. A tel point que Kierkegaard lui-même connaît une hésitation. Il écrit, par exemple : « Sous le titre, *L'Evangile des souffrances*, je pourrais avoir envie de composer un ensemble de prédications », quoique dans la préface donnée à ce livre, il continue à affirmer que « ces discours chrétiens, à plus d'un égard, ne sont pas des *prédications* et pour plus d'une raison n'en portent donc pas non plus le nom » ²³⁵. Il intitule encore la troisième partie des *Discours chrétiens* : « Pensées qui blessent par derrière — en vue de l'édification (*til Opbyggelse*) ²³⁶ » et il déclare que les *Trois discours de Sainte-Cène du vendredi* (Le Souverain Sacrificateur, le péager, la pécheresse) de 1849 doivent « être accentués dans la direction de l'édification (*Opbyggelse*) ²³⁷ ». Mais, dans la préface à la quatrième partie des *Discours chrétiens*, composée de « discours de Sainte-Cène du vendredi », il rappelle qu'à « ces discours..., il manque pourtant un caractère essentiel pour être des prédications, c'est pourquoi on ne saurait non plus les appeler ainsi » ²³⁸. « La raison » qui le retient de les intituler « prédications », cette « chose essentielle » qui leur fait défaut, semble bien être l'ordination ecclésiastique, qui leur conférerait l'autorité spirituelle requise. Johannes Climacus le reconnaît en évoquant le *character indelibilis* de l'ordination dans la doctrine catholique. Il ajoute toutefois : « Qu'est-ce que cela veut dire d'autre sinon qu'ici encore, le temps (*Tiden*) est décisif pour l'éternel ? » Il donne

234. *Post-Scriptum...*, S.V., t. 9, pp. 228-214 ; trad., pp. 182-170, et S.V., t. 10, pp. 229-230 ; trad., p. 379.

235. *Pap.*, 7 (1), A, 160 ; 1846, et préface S.V., t. 11, p. 201 ; O.C., t. 13, p. 211.

236. *Pap.*, 8 (1), A, 558 ; 1848 : projet de livre contenant « les pensées qui blessent par derrière — en vue de l'édification », comme « discours chrétiens. »

237. *Pap.*, 10 (2), A, 148 ; J., 3, p. 240 ; 1849.

238. *Pap.*, 8 (2), B, 119 ; octobre 1847 : dans ses projets de préface, Kierkegaard avait d'abord signalé « un double manque essentiel ». De même, alors que le « discours » s'oppose à la « prédication », parce qu'il comporte une part de doute (*Pap.*, 8 (1), A, 6, déjà cité), Kierkegaard déclare qu'un « discours pieux (*gudelig*) ne doit jamais être litigieux » (*Pap.*, 6, B, 144 ; 1844-1845) et il intitule précisément les discours sur les lys et les oiseaux du 14 mai 1849 : « *Trois discours pieux.* »

ainsi à entendre que « l'ordination est le changement paradoxal d'un professeur (*Laerer*), dans le temps (*Tiden*), par lequel, dans le temps, il devient quelque chose d'autre que ce qu'il aurait été par le développement immanent du génie, du talent, du don ». Il ne considère pas que ce « changement », lié au temps (*Tiden*, moment, époque), soit acquis une fois pour toutes comme le résultat d'une métamorphose quasi-magique de l'homme, qui lui donnerait autorité pour prêcher : « personne n'est ordonné de toute éternité ²³⁹... » C'est pourquoi, malmenant la tradition luthérienne scandinave selon laquelle l'ordination confère au pasteur qui la reçoit une autorité d'ordre apostolique, Kierkegaard pourra dénier toute « autorité divine » à l'évêque Martensen ou rejeter la théorie des sacrements de Grundtvig. L'autorité spirituelle, qui fonde la prédication, découle de la seule « présence de Dieu », que rien ne saurait lier, dans l'existence obéissante ⁴²⁰ : « *Le christianisme est une COMMUNICATION D'EXISTENCE (Existens-Meddelelse), venue dans le monde en employant l'autorité (Myndighed)...* Dieu se rend maître de quelques hommes particuliers... (dont) l'obéissance inconditionnée est la forme de l'autorité » qu'ils détiennent ²⁴¹.

Ainsi s'éclaire l'indécision apparente de Kierkegaard. C'est un fait qu'il prononça plusieurs « discours » du haut de la chaire et qu'il tenait à le faire ²⁴². Il n'est pas douteux non plus qu'il

239. *Post-Scriptum...*, S.V., t. 9, p. 229 ; trad., p. 182. Cf. l'interprétation de Jacques COLETTE, *Deux discours édifiants* (Desclée de Brouwer, 1962) et la note 2 de la préface de *Hâte-toi d'écouter*. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 84 ; 1853 : « L'ordination : on s'engage par serment à vouloir enseigner (objectivement) la doctrine (*laere Laeren*) d'après le Nouveau Testament... mais on ne s'engage pas assez à vouloir soi-même vivre selon cette doctrine, en l'exprimant existentiellement » ; ou *Jugez vous-mêmes !* (S.V., t. 17, p. 157 ; O.C., t. 18, p. 177) : « L'ordination ne peut pas être déterminante (entre) les personnes », pour distinguer un acteur d'un prédicateur. « Car, lorsque celui qui a reçu l'ordination mène une vie toute mondaine, il ne peut pas personnellement se prévaloir du fait qu'il est ordonné. »

240. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 271 ; déjà cité. Cf., *Pap.*, 10 (2), A, 55 ; J., 3, p. 214 ; 1849 : la comédie de l'ordination de Kofæd-Hansen, qui ne se soucie que d'argent « démoralise. » Episode repris dans *L'Instant* (7-4) sur la carrière d'un pasteur.

241. *Pap.*, 10 (2), A, 119 ; J., 3, p. 232 ; 1849.

242. Il fit sa première « prédication », au Séminaire pastoral, dans Holmens Kirke, le 12 janvier 1841 (3, C, 1 ; 1840-1841) et sa « prédication de sortie (*Demis-Praediken*) », épreuve homilétique, dans Trinitatis Kirke, le 24 février 1844 (4, C, 1 ; 1844). Il prend la peine de signaler,

vécut ces « discours » comme des prédications se référant à la Parole de Dieu ²⁴³. S'il écarte officiellement le terme de prédication et s'il refuse toute autorité, c'est qu'il ne veut, en aucun cas, appartenir au corps des pasteurs de la chrétienté établie, qui profitent de leur situation pour s'immiscer entre Dieu et les hommes. Installés dans leur charge, ils se targuent de l'autorité dont ils se croient investis pour prêcher *til Opbyggelse* : en vue de l'édification... des autres. Tel est le risque que Kierkegaard ne se soucie pas de courir : « Quelque chose me rebute dans le fait d'être maître (*Laerer*), déclare-t-il. Il serait plus juste que le pasteur lise la prédication d'un autre pasteur, afin qu'il puisse, lui-même, devenir auditeur de l'exhortation ²⁴⁴. » Que les humbles « discours » de celui qui n'a accepté ni charge, ni caution réglementaire puissent revêtir l'autorité de l'Esprit Saint, c'est l'affaire de Dieu, du bon vouloir de sa Grâce. Quant à lui, il ne se reconnaît le droit « ni d'oublier les autres, ni de les juger ». Il préfère, en fin de compte, adopter la catégorie : « pour un réveil (*til Opvaekkelse*) », quand il caractérise son effort, étant bien entendu qu'il songe à son propre réveil autant qu'à celui des autres ²⁴⁵. Il écrit, à propos de *La maladie à la mort* : « (le livre) est intitulé ' pour l'édification ' (*til Opbyggelse*) : dans la préface il est dit édifiant (*opbyggeligt*). J'aurais dû l'appeler proprement : pour le réveil (*til Opvaekkelse*) ²⁴⁶ ! » Tous les « discours » répètent, en définitive, « une seule et même chose », même si leur manière diverse semble parfois les opposer. Ils sont, tous, des variations sur le

dans la préface à la quatrième partie des *Discours chrétiens*, que les « discours » 2 et 3 furent tenus dans Frue-Kirke (le second le 27 août 1847). Dans la préface de son dernier « discours » : *De l'immutabilité de Dieu*, publié le 3 septembre 1855, il rappelle que « ce discours a été prononcé dans Citadellets Kirke, le 18 mai 1851. »

243. En 1843, au moment de la rédaction des « discours édifiants », Kierkegaard, dans un projet de préface, déclare « qu'un jeune candidat en théologie court le risque de publier des prédications, ce que les orateurs ecclésiastiques illustres eux-mêmes font rarement... » (*Pap.*, 4, B, 143 ; 1843). Cf. aussi *Pap.*, 4, 83 ; J., 1, p. 273 ; 1843 : « Cette petite préface aux *Deux prédications*... » Presque tous les « discours » se présentent comme un commentaire, une explication ou une méditation à partir d'un texte biblique.

244. *Pap.*, 6, A, 82 ; J., 1, p. 358 ; 1845.

245. *Pap.*, 10 (1), A, 162 ; J., 3, p. 67 ; 1849.

246. *Pap.*, 10 (1), A, 520 ; J., 3, p. 159 ; 1849 (Cf. aussi *Pap.*, 10 (1), A, 519 et *Pap.*, 10 (1), A, 529 ; 1849, où est proposé : « *Til Opbyggelse og Opvaekkelse*. »)

thème de l'amour de Dieu, manifesté en Christ. Ils visent donc, les uns comme les autres, l'annonce de la Parole et, par ce biais, renvoient à la prédication ²⁴⁷.

2. EXHORTER

Edifiants, de circonstance, de Sainte Cène, chrétiens ou pieux, les « discours » mettent à l'épreuve le langage de la prédication. Kierkegaard s'intéresse, en particulier, à l'art de parler, c'est-à-dire à la rhétorique. Il l'étudie dans la *Rhétorique* d'Aristote. Il se réfère à lui dès 1842-1843, puisqu'il porte, sur un exemplaire du *Concept d'ironie*, des notes tirées de la *Rhétorique* ²⁴⁸. C'est encore la référence qui le guide, en 1845, quand il projette d'écrire « quelque chose sur l'art de parler (*Talekunst*) pieux, rapporté à la *Rhétorique* d'Aristote, par Johannes de Silentio, avec un *motto* tiré de la *Rhétorique* ²⁴⁹ ». Il en va de même en 1847. Il éprouve alors le besoin d'exécuter « une œuvre scientifiquement plus rigoureuse (*strengere*) sur l'art de parler ecclésiastique, en la rapportant constamment à la *Rhétorique d'Aristote* ²⁵⁰ ». Il est

247. Il semble bien que les *Discours édifiants* de 1843-1844 désignent déjà, « en creux », le christianisme le plus fort. De même la troisième variation sur « les lys et les oiseaux », dans les *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* de 1847, renvoie déjà au christianisme, puisqu'elle nous invite à choisir entre Dieu et Mammon. Inversement, en 1850, on retrouve un « discours édifiant. » Certes à chaque discours l'annonce de la Parole est faite en fonction des publications pseudonymes. A cet égard elle suit le développement dialectique de ces pseudonymes. Cela dit, on peut se demander si Gregor Malantschuk, entraîné par son excellente étude de « la dialectique » chez Kierkegaard, n'interprète pas dans un sens trop rigide le *climax* des œuvres édifiantes.

248. Cf. *Pap.*, 4, A, 205-207. Kierkegaard possédait les travaux de Fr. Adolph TRENDELENBURG sur Aristote : *Elementa logices Aristotelicae : Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* (Berlin ; 1842), achetés le 13 février 1843, etc. Il avait acquis encore « une petite traduction » : *Aristoteles Rhetork* (von K.L. Roth ; Stuttgart, 1833) et *Aristoteles Werke* (von Zell, Roth, Walz ; Stuttgart, 1833-1841), le 30 janvier 1843. Ktl. n° 842-848 et 1079.

249. *Pap.*, 6, A, 146 ; 1845. Cf. *Pap.*, 6, B, 133 ; 1845 : « Quelque chose sur les discours de circonstances (*Leilighedstaler*) (au-dessus, rajouté au crayon : « éloquence (*Veltalenhed*) ») ecclésiastiques de Johannes de Silentio (en marge, au crayon : « constamment rapporté à la *Rhétorique d'Aristote* »).

250. *Pap.*, 8 (1), A, 229 ; 1847.

plus précisément convaincu de la nécessité d'inaugurer « une nouvelle science (*Videnskab*) : l'art de parler (*taalekunst*) chrétien, à construire sur le modèle de la *Rhétorique* d'Aristote ». Travail urgent, puisque « la dogmatique tout entière (*hele*) est un malentendu, surtout telle qu'elle est maintenant devenue ²⁵¹ ». La dogmatique moderne, en effet, entend mal et se fait mal entendre, parce qu'elle reste sourde à la Parole de Dieu, « activité de Christ ²⁵² ». Elle se dit « spéculative », prenant la vérité humaine, philosophique ou scientifique, pour la vérité de la Révélation chrétienne ²⁵³. Du coup, elle « brouille les sphères » et « l'essence de la foi s'en trouve énervée » ²⁵⁴. « Etrange *climax* », en vérité : elle fait comme si la foi se situait à un niveau inférieur, comme si elle avait besoin de s'appuyer sur une pseudo-certitude d'ordre historique ou sensible. « J'ai entendu un pasteur, ironise Kierkegaard, qui prêchait sur un miracle » : il commença par dire que « les disciples l'avaient vu avec les yeux de la foi », pour ensuite faire ressortir « qu'ils l'avaient vu aussi avec leurs yeux sensibles », avec des yeux tout comme ceux-ci (les siens), « mimique, éloquence (*Veltalenhed*) et transpiration de fatigue » à l'appui, comme si « la certitude des sens était plus haute que celle de la foi !... Amen : ce fut la meilleure chose qu'il ait dite ». Ses auditeurs ressemblaient eux-mêmes à *Peer Deg* (Peer le sacristain) qui, de tout le *Notre Père* en grec, « ne pouvait se souvenir que du dernier mot : *Amen* ²⁵⁵ ! » Une pareille dogmatique ne peut aboutir qu'à une *homilétique* gâtée par la « confusion du langage ». Mélangeant toutes les catégories, « le prêchi-prêcha (*Praek*) des pasteurs est un incroyable galimatias » qui confond « les déterminations de la Nature (*Naturbestemmelse*), comme le génie », et l'extraordinaire, appelé par Dieu à une mission spéciale ; il

251. *Pap.*, 6, A, 17 ; *J.*, 1, p. 344 ; 1845.

252. Cf. *Pap.*, 1, A, 27 ; *J.*, 1, p. 22 ; 5 novembre 1834 : la vraie dogmatique « est un développement de l'activité de Christ... »

253. Cf. Les « Leçons d'introduction à la dogmatique spéculative » de Martensen, que Kierkegaard avait suivies au cours du semestre d'hiver 1837-1838, du semestre d'été 1838 et du semestre d'hiver 1838-1839. *Pap.*, 2, C, 12 ; 15 novembre 1837 (*Theologica* ; *Dogmatiske*) ; *id.*, 17 ; 24 novembre 1837 et *Pap.*, 2, C, 26 à 28 (t. 13) : la dogmatique spéculative « considère le dogme comme *Idée* » (p. 6).

254. *Pap.*, 7 (1), A, 130 ; *J.*, 2, p. 35 ; 1846.

255. *Pap.*, 6, A, 156 ; 1845. Cf. la comédie de Holberg : *Erasmus Montanus*, acte 1, sc. 4. Cf. 6, B, 98 (83), anecdote reprise dans le *Post-Scriptum*.

« fausse complètement les sphères »²⁵⁶. Telles sont « les précarités de la conférence (*Foredrag*) oratoire. On dit que Paul est un des plus remarquables apôtres. Ce qui veut dire que les catégories esthétiques sont au milieu des dogmatiques ». C'est ainsi que le docteur en théologie Balthasar Münster oublie que « la qualité apostolique est l'autorité — non les traits d'esprit (*Aandrigthed*) »²⁵⁷.

L'art de parler chrétien veut, au contraire, que « la conférence (*Foredrag*) religieuse... n'oublie jamais la catégorie de la totalité de sa sphère »²⁵⁸. D'où tout un travail préalable de distinction rigoureuse des catégories, de détermination des concepts, classés dans leurs sphères propres. Il pourrait progresser, de méditation en méditation, grâce à l'exercice de la dialectique, « parcourue beaucoup de fois dans toute son étendue »²⁵⁹. Kierkegaard, qui s'est plié à cette discipline, rédige ses « discours », ou les prononce du haut de la chaire, en « dialecticien ». Le mot : dialectique, dans son vocabulaire, est hellénique, et non pas hégélien. A l'origine *art du dialogue*, technique du langage et du comportement humain, la dialectique philosophique est l'invention de Socrate, à qui Kierkegaard voue l'admiration que l'on sait. Chez Socrate, « l'art d'interroger n'est rien d'autre que le côté dialectique de l'art de répondre »²⁶⁰. Le « maître » s'en sert pour dénoncer les prétendus savoirs ou inquiéter les savoirs oublieux de leurs limites, dont le mode d'expression est le discours monologuant que Kierkegaard reprocha aux « docents » ou aux « professeurs ». La chrétienté, assoupie sur ses certitudes, attend « un nouveau Socrate qui, avec la même dialectique, la même simplicité astucieuse, puisse, en existant (*existerende*), exprimer l'ignorance, ou, comme il faut ici le formuler : je ne peux rien concevoir du tout de la foi, mais je crois... Par conséquent il faut

256. *Pap.*, 8 (1), A, 202 ; *J.*, 2, p. 134 ; 1847 : *Praek* a un sens péjoratif. Cf. *Le Livre sur Adler* (1846) et son extrait : « Le génie et l'apôtre » in *Deux petits traités éthico-religieux* ; 19 mai 1849.

257. *Pap.*, 6, B, 129 ; 1845. Münster (1794-1867), prédicateur à la cour depuis 1828, professeur au séminaire pastoral, avait prêché, le 19 janvier 1845, dans l'église du château et, au service de l'après-midi, à Holmens Kirke.

258. Cf. *Pap.*, 6, B, 60 (2) ; 1845 : à propos du *Post-Scriptum*.

259. *Pap.*, 8 (1), A, 651 ; *J.*, 2, p. 227 ; 13 mai 1848 : « Rapport concernant *La maladie à la mort*. »

260. *Pap.*, 3, A, 7 ; 10 juillet 1840.

à présent un dialecticien, mais l'excellence de sa dialectique doit être la simplicité ²⁶¹. » Kierkegaard s'efforce de pratiquer une dialectique « simple », quand il construit ses « méditations en forme de discours ». Elles se présentent comme des dialogues. Parmi les interlocuteurs supposés, « le plus jeune », « le plus âgé », « l'ingrat », « le soucieux », les uns apportent des objections selon leur « nature », leur « genre d'âme », comme dit Socrate à Phèdre, tandis que les autres sont chargés de la riposte. Mais les interlocuteurs sont ici disposés côte à côte plutôt que face à face. Ensemble, ils combattent, selon l'expression de Michel Serres, « le troisième homme ou la prosopopée des puissances de bruit », qui obstrue les canaux de communication de confusions et de mensonges. Ils unissent leurs efforts pour que « le dialogue réussisse » : que, dans « le silence pacifié des interlocuteurs » résonne l'exhortation du prophète, de l'apôtre, du témoin, et que, à travers elle, se puisse enfin entendre la Parole de Dieu ²⁶². L'objection devient ainsi un « aiguillon » qui pousse en avant le discours. Mais, pour progresser, il faut réfléchir, donc s'arrêter. C'est pourquoi Kierkegaard, comme Socrate, « représente proprement l'arrêt (*Standsnigen*) » ²⁶³. Grâce à ses interventions, qui les obligent à faire halte et à reconsidérer leur argumentation, les interlocuteurs des *Discours* progressent de concert vers la vérité. Objections et réfutations, qui expriment les tensions de leur dialogue, ne correspondent pas à des victoires des uns sur les autres, mais aux « occasions » qui leur sont offertes d'avancer dans leur intériorité, de « s'édifier » réciproquement. C'est, encore une fois, la catégorie : « sans autorité » qui s'impose.

Kierkegaard, de toute évidence, use de la dialectique comme d'une « technique de la discussion » qui cherche à « définir un espace général de l'argumentation », en élaborant « des lieux ou types d'argumentation » convenables et rigoureux. Il délimite et caractérise avec soin les sphères respectives de la foi et du savoir. Il « noue ensemble solidement » les concepts, en distin-

261. *Pap.*, 8 (1), A, 547 ; *J.*, 2, p. 204 ; 1848.

262. Cf. *Esthétiques, sur Carpaccio* (Hermann, 1975) : *La sainte conversation* (p. 22, en particulier).

263. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 168 ; *J.*, 4, p. 56 ; 1850 : « Ma catégorie ». (Arrêt pour réfléchir ; arrêt de l'excès de réflexions). Cf. aussi *Pap.*, 10 (3), A, 152 ; *J.*, 4, p. 51 ; 1850 : « Sur moi-même... Cela est l'arrêt... c'est là ma tâche » ; et *Pap.*, 9, A, 222 ; *J.*, 2, p. 298 ; 1848 : « La réflexion est bien aussi un présent de Dieu... mais pour servir le vrai. »

quant, comme Platon, leurs « articulations ». Ce faisant, il applique la leçon du *Phèdre*, étudié à l'occasion de sa thèse ²⁶⁴, et accomplit un travail que P. Ricœur qualifie, à bon droit, de philosophique ²⁶⁵. Mais il s'avance plus loin encore sur la voie de l'« effort purement intellectuel (*intellectuel*),... le seul et unique qui se soucie de dégager la vérité ». Il dresse des tableaux de tous les genres d'interlocuteurs possibles et de tous les discours qui leur conviennent. Dans le christianisme, en effet, « le dialectique » consiste en ce que la vérité est « vérité soucieuse..., essentiellement préoccupée de communiquer (*at meddele* : communiquer et partager) aux autres la vérité » ²⁶⁶. Kierkegaard cherche donc à classer « la multiplicité des existences concrètes et relatives », afin que la « conférence religieuse » qui doit les atteindre s'adapte délibérément à chacune d'elles. Une pareille tâche est « trop grande pour un projet rhétorique, alors que chaque silhouette particulière doit en outre être dessinée poétiquement. C'est le calcul algébrique (*Bogstavregning*) de la dialectique qui en vient le mieux à bout ²⁶⁷ ». Kierkegaard se fait donc algébriste. Dans *La maladie à la mort*, par exemple, il met au point, grâce au recensement de toutes les formes possibles de désespoir, un « excellent schéma, qui peut toujours être utilisé, mais plus caché, dans des discours ²⁶⁸ ». Il croit qu'il lui suffira de le consulter, chaque fois qu'il diagnostiquera cette mortelle maladie, pour ordonner le remède adéquat. La dialectique, traitée comme une *structure* « algébrique », s'applique à tous les cas particuliers concrets. Elle met à la disposition de l'orateur la gamme complète des « modèles » de vie représentée dans l'auditoire. Kierkegaard utilise de préférence des « images anonymes ou éternelles : "le péager", "la pécheresse" », sorte de *types* destinés à « vous contraindre, autant que possible, à penser à vous-même ». Il recommande au prédicateur de ne pas « nommer les gens par leurs

264. *Pap.*, 9, A, 413 ; *J.*, 2, p. 369 ; 1848 ; déjà cité.

265. « Philosophier après Kierkegaard », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, t. IV. Cf. Pierre AUBENQUE, « Evolution et constantes de la pensée dialectique », in *Les études philosophiques*, juillet-septembre 1970, numéro consacré à la dialectique, pp. 290-293.

266. *Pap.*, 10 (1), A, 410 ; 1849 : « La vérité soucieuse (*bekymrede*). »

267. *Pap.*, 8 (1), A, 652 ; 1848. A propos de *La maladie à la mort*.

268. *Pap.*, 8 (1), A, 651 ; *J.*, 2, p. 227 ; 13 mai 1848 : « Rapport concernant *La maladie à la mort*. »

noms : ... un nom trouble si aisément, mettant en mouvement le bavardage (*Snakken*),... qu'on en arrive à s'oublier soi-même ²⁶⁹ ».

Il ne s'ensuit pas que l'annonce de la Parole s'opère à distance. Au contraire, elle ne cesse de toucher « précisément à ceci et à cela, à telle chose et à telle autre, à Pierre et à Paul, aux potiers, aux brocanteurs et aux chambellans », même si c'est « pour tout ramener (*in concreto*) à l'absolu ²⁷⁰ ». Elle ne doit jamais proposer une « vérité abstraite, sinon tous la comprennent, mais personne ne la comprend », faute de s'appliquer à soi-même ce qui est dit ²⁷¹. Un « art de persuader », comme dit Pascal, lui est nécessaire. Si la « conférence religieuse » demeure « trop dialectique et rigoureuse pour utiliser convenablement la rhétorique », elle ne peut ni « réveiller », ni « empoigner » ²⁷². Cependant Kierkegaard, s'il pratique le dialogue socratique et la dialectique platonicienne, se garde d'oublier qu'Aristote tient « la *rhétorique* pour un rejeton latéral de la dialectique, un chapitre de la morale qu'on doit appeler politique ²⁷³ ». La *téchnè rhètorikè* relève, en effet, de la dialectique, parce que, s'agissant d'un « art de la communication quotidienne » : le discours en public, elle en règle la progression « d'idée en idée », et « met l'accent sur le raisonnement » ²⁷⁴. Aristote la définit comme « la capacité d'examiner ce qui, dans chaque chose, est arrangé pour éveiller la foi (*pithanon*)... ou la conviction (*pistikè*) ». De plus, par l'usage qu'elle fait des « moyens par lesquels on éveille la conviction (*Overbevisning* : conviction ou persuasion) », qu'Aristote désigne sous le nom de « *pistis*, au pluriel (*pisteis*) », elle est foncièrement

269. *Pap.*, 10 (2), A, 36 ; *J.*, 3, p. 210 ; 1849.

270. *Pap.*, 6, A, 155 ; *J.*, 1, p. 371 ; 1845.

271. *Pap.*, 6, A, 155, déjà cité.

272. *Pap.*, 8 (1), A, 651, déjà cité.

273. *Pap.*, 6, C, 2 ; 1845. Aristote, *Rhétorique*, 1, 2, 1356a, 25 sqq.

274. Selon Roland Barthes, c'est l'opposition de ce système et de celui de la *téchnè poiètikè* qui « définit la rhétorique aristotélicienne ». Cf. « L'ancienne rhétorique », in *Communication*, n° 16, 1970, p. 178. Pour P. AUBENQUE (*op. cit.*, p. 295) la dialectique d'Aristote permet de comprendre la logique au sens strict. En effet, la logique apodictique est étudiée, dans les *Seconds Analytiques*, comme cas particuliers où les prémisses du raisonnement sont nécessaires. Les *Premiers Analytiques* traitent de tout raisonnement aux prémisses probables (dialectique) ou non (cf. le débat des *Topiques*). Ainsi la dialectique replace le discours scientifique à sa place particulière dans la théorie de tout discours. Elle sera utilisée en éthique ou en politique (p. 296).

« active »²⁷⁵. Son activité concerne la morale politique : elle incite à agir dans la Cité. Or, selon Kierkegaard, « la place qu'occupait la politique en Grèce, la religion l'a prise dans le christianisme (elle est proprement populaire), là où l'on parle et où l'on accomplit son œuvre (*virkes*) par le discours ». Il en résulte que la *Rhétorique* d'Aristote qui, purement formelle, s'applique aux contenus concrets les plus divers, « jettera beaucoup de lumière sur les problèmes religieux »²⁷⁶.

L'« arbre » rhétorique aristotélicien se divise en quatre branches correspondant aux quatre opérations engendrées par la « technique » : les *pisteis*, ou *inventio*, qui consistent à établir les preuves : la *taxis*, ou *dispositio*, qui les met en ordre, la *léxis*, ou *elocutio*, qui leur donne une forme verbale ; l'*hypokrisis* ou *actio*, qui met en scène le discours. En affirmant que « la rhétorique doit surtout apporter la conviction (*pistis*) »²⁷⁷, Kierkegaard atteste que l'*inventio* l'intéresse avant tout, et l'*inventio* dans sa voie « logique », comme recherche des « preuves non scientifiques » pour convaincre²⁷⁸. « Tous les orateurs, précise Aristote, pour produire la persuasion, démontrent par des exemples ou des enthymèmes : il n'y a pas d'autres moyens que ceux-là »²⁷⁹. » C'est bien ce que fait Kierkegaard. Il raisonne sur des exemples, ou des « modèles » et il pratique le raisonnement par analogie, adoptant alors une forme « douce » de persuasion. On sait aussi qu'il s'intéresse à l'enthymème, « syllogisme rhétorique », déduction dont les prémisses ne sont que probables, mais dont la conclusion est décisive. Ne considère-t-il pas que le discours persuasif, si argumenté soit-il, aboutit tôt ou tard à une décision à prendre : le « saut de la foi », ou « passage pathétique » ? La *Rhétorique* l'aide à désigner clairement cette démarche. « En fin de compte, reconnaît-il, ce que j'appelle un passage pathétique, c'est ce

275. *Pap.*, 6, C, 2 ; 1845. *Rhétorique*, I, 2, 1355b, 25 à 30. R. BARTHES, *op. cit.*, p. 179.

276. *Pap.*, 6, A, 1 ; *J.*, 1, p. 340 ; 1844-45.

277. *Pap.*, 6, A, 1 ; déjà cité.

278. Les « preuves » logiques se divisent en preuves *atéchnoi* ou *éntéchnoi*. Ici il s'agit seulement des preuves *éntéchnoi*, puisque les autres échappent, par définition, aux prises de l'orateur.

279. *Rhétorique*, I, 1, 1355a, 6 sqq et 1357b, 25 sqq. Cf. *Pap.*, 6, C, 2 ; 1845. Le premier « moyen » emprunte la voie de l'induction, le second, celui de la déduction. Cf. R. BARTHES, *op. cit.*, pp. 198-201.

qu'Aristote appelait enthymème²⁸⁰. » Eclairé toujours par Aristote, il songe à un classement des prémisses « probables » qui permettrait d'« établir l'art oratoire (*Talekunsten*) et les moyens d'éveiller la foi (*pistis*) ». Cependant il reprend ses distances quand il le faut. En effet, tandis qu'Aristote met son art « en rapport avec la vraisemblance », puisqu'il a affaire non « au savoir (*Viden*) », mais « à ce qui pourrait être autrement, l'éloquence (*Veltalenhed*) chrétienne... a affaire uniquement à l'*invraisemblance*... Elle montre qu'une chose est invraisemblable pour qu'on puisse ainsi la croire »²⁸¹. La rhétorique chrétienne n'est pas une rhétorique du vraisemblable, de « ce qui tombe sous le sens », mais une « *rhétorique du paradoxe* » : « Votre chagrin sera changé en joie », voilà un « exemple de contradiction dans la conférence rhétorique »²⁸².

Kierkegaard tient compte du fait que la dialectique n'offre à la rhétorique qu'un type de raisonnement non apodictique, dont les prémisses hypothétiques, voire « contradictoires », doivent être acceptées par l'interlocuteur. Il n'hésite pas à introduire, nombreux, dans son propre discours, des arguments d'ordre psychologique qui visent à *émouvoir*²⁸³. S'inspirant de nouveau, pour mieux les maîtriser, de la rhétorique aristotélicienne, il examine les « *pisteis* dans le discours » de trois points de vue différents : 1° celui de « l'essence de l'orateur (*éthos*) » 2° celui des auditeurs qui « sont mis dans une disposition d'esprit (*Stemning*) déterminée (*bestemt*) » ; 3° celui « du discours lui-même, lorsqu'il démontre ou semble démontrer »²⁸⁴. Il s'arrête surtout aux deux

280. *Pap.*, 6, A, 33 ; *J.*, 1, p. 347 ; 1845. Kierkegaard continue : « Je ne lis que maintenant ce qui concerne l'enthymème dans la *Rhétorique* d'Aristote ». Cf. *Pap.*, 6, C, 2 : « L'enthymème est un syllogisme rhétorique » (*Rhétorique*, I, 1, 1355s, 6).

281. *Pap.*, 6, A, 19 ; *J.*, 1, p. 344 ; 1845. *Rhétorique* I, 1, 1355a, 24 sqq ; 2, 1357a, 1 sqq et 31 sqq.

282. *Pap.*, 6, A, 148 ; 1845. Cf. *Pap.*, 7 (1), A, 160 ; 1846 : Kierkegaard note que, « en plusieurs endroits des *Lettres aux Corinthiens*..., on trouve un oxymoron après l'autre : 'même pauvres, nous serons tous riches'... Item dans l'*Épître de Jacques* ».

283. Seconde voie de l'*inventio*.

284. *Pap.*, 6, C, 2 et 4 et 6, B, 131 ; 1845 : « Division-classement : 1. concernant l'objet du discours 2. l'auditeur 3. l'orateur. » (Division de type informatique retenue dans *La dialectique de la communication*... de 1847). Cf. *Rhétorique*, 1, 2, 135a, 1 sqq. Les trois livres de la *Rhétorique* étudient : I. l'émetteur, II. le récepteur, III. le message.

premiers, qui correspondent à des « lieux psychologiques ». Il considère avec soin les « arguments » liés à l'état d'esprit de l'orateur, qui transparaît dans le « ton » ou le rythme de ses discours. C'est le propre de l'« érudition et des doctrines savantes (*Eru-dition og Laerdom*) » de ne pas comprendre « l'inspiration » de Paul. « Quel manque d'impression primitive de Paul, dont le rythme de vie (*Livs Rythme*) est le *tempo* le plus vigoureux ²⁸⁵ ! » De son côté, Adler, qui « construit rhétoriquement les prémisses et laisse les conséquences n'être rien », méconnaît le rythme de la pensée. Il pratique « le saut dans la modulation..., à la tête d'une cavalerie de prédicateurs » ; il oublie dans quel sens se fait le changement d'allure : « d'abord le galop et ensuite le trot », si bien que « la plupart des cavaliers tombent ». Il ne se demande jamais, contrairement à Kierkegaard, « comment la prose peut être utilisée lyriquement », comment « produire, en prose, un effet lyrique plus vigoureux que dans les vers..., en exigeant une pensée dans chaque mot » ²⁸⁶, afin de mieux toucher le lecteur-auditeur. Mais à quoi bon multiplier les reproches de ce genre ! Les « arguments » qui visent à mettre l'auditeur dans « une disposition d'esprit déterminée » (*pathè*) méritent plus d'attention que ceux qui portent la marque de leur inventeur. L'orateur a ici pour fonction, comme Jean-Baptiste, de « préparer le chemin du Seigneur ». Il déblaye le terrain devant la vraie question, « l'ultime question », selon la formule de *La pureté du cœur* ²⁸⁷. Sa dialectique « doit écarter toutes les illusions », en finir « avec les faux-fuyants » pour mener l'auditeur au pied du mur, ou plutôt devant son Dieu, à l'instant « décisif » du choix ²⁸⁸. Soit qu'il éveille « la

285. *Pap.*, 6, A, 153 ; 1845 : « Quelque chose sur l'éloquence (*Veltalenhed*) pieuse. »

286. *Pap.*, 7 (1), A, 150 ; 1846 : « Du livre d'Adler. » Ces reproches concernent les prédications d'Adler. Dans les livres postérieurs d'Adler, au contraire, Kierkegaard estime que l'auteur a subi l'influence du style de ses pseudonymes.

287. Cf. *Mt.* 3, 3 et *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* (1^{re} partie ; 2, B, 1). Cf. par exemple II, A, où Kierkegaard cherche à cerner les dangers qui guettent le chrétien qui « veut réaliser le Bien » : 1. le vouloir en vue de la récompense 2. par crainte du châtement 3. avec suffisance 4. seulement jusqu'à un certain point. Cf. *Discours chrétiens* (3^e partie, 7).

288. Cf. *Pap.*, 6, A, 136 ; déjà cité et *Pap.*, 9, A, 114 ; *J.*, 2, p. 267 ; 1848 : « Seul un dialecticien peut exposer 'le christianisme', lorsqu'il éloigne constamment toutes les illusions ».

conscience de l'éternité », soit qu'il provoque l'émotion en réintroduisant « le pathos », le « pathétique », l'orateur tend toujours à « édifier »²⁸⁹. Il incite plus précisément celui qui l'écoute à agir en mobilisant son affectivité. C'est pourquoi « les considérations (*Betragtning*) édifiantes ne trouvent pas de repos avant d'avoir compris » l'auditeur, à quelque niveau qu'il se trouve : esthétique, éthique, religieux général ou chrétien. Elles l'aident d'autant mieux à progresser dans son intériorité²⁹⁰. Ce faisant, elles ne dédaignent pas de le consoler, de l'apaiser, de l'encourager par l'exhortation. Ainsi le *Discours édifiant* de 1850 (« la pécheresse »²⁹¹) complète la prédication plus sévère de *L'entraînement au christianisme*, en insistant sur le pardon des péchés. Il faut que rigueur et douceur conjuguent leurs effets pour que l'auditeur rentre chez lui édifié, c'est-à-dire pénétré à la fois de contrition et d'espérance. En effet, annonce Kierkegaard à qui veut l'entendre, « si chaque dimanche tu allais à l'église, si tu lisais souvent des écrits édifiants et ne faisais qu'écouter et lire », mais sans que « cela te concernât », tu perdrais ta peine et ton temps. L'auteur des *Discours édifiants*, qui ne manque pas d'imagination, joint à son avertissement un apologue. Il évoque des « assemblées édifiantes » de chevaux, où l'on « parlerait de souffrir la faim, le fouet cruel d'un cocher » ; mais il y aurait là « un cheval qui serait auditeur et qui, à chaque fois, rentrerait à la maison attristé, parce que tout ce qu'on dirait..., il le comprendrait bien, mais, de ses souffrances, on ne parlerait jamais ». Et

289. Cf. les *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* (1^{re} et 2^e parties). Par exemple, les discours sur « les lys et les oiseaux » : le premier apprend à « jeter les soucis temporels de côté », le second rapporte l'homme à sa « détermination éternelle », le troisième vise le choix entre Dieu et Mammon (esthétique, éthique, religieux). Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 157 ; 1849 : « Je me porte garant du pathos... Ici se trouve ma tâche... employer les dons de l'esprit (*Aand*)... pour susciter le pathos, pour le pathétique. »

290. *Discours édifiants...* (1^{re} partie). *S.V.*, t. 11, p. 100 ; trad., *O.C.*, t. 13, p. 104. A nouveau se comprend comment les « Discours » correspondent aux œuvres pseudonymes.

291. Cf. *Lc.* 7, 37. Cf. *Pap.*, 8, 1, 504 ; déjà cité : « Instructions pour les *Préludes dans la lutte des souffrances...* Lorsque la consolation lyrique s'élève aussi haut que possible au-dessus de la détresse et de la misère même la plus lourde, l'épouvante du péché reste constamment ignorée. » *L'entraînement au christianisme* est d'un pseudonyme ; c'est pourquoi Kierkegaard lui fait correspondre un texte signé de son nom.

l'apologue s'achève en rêverie : « Ce cheval accourrait joyeux, chaque fois qu'ils s'attrouperaient, le soir, sur les communaux, dans l'espoir, en écoutant avec soin, d'arriver à savoir quelque chose — jusqu'à ce que, soucieux, il fasse demi-tour pour chercher à nouveau son abri solitaire ». Le véritable discours édifiant ne laisse pas repartir « le cheval solitaire » avec le regret qu'on « n'ait rien dit de ses souffrances à lui ». Il l'exhorte, pour qu'il vive réconcilié ²⁹².

Dans la « rhétorique chrétienne » l'auditeur est donc roi. Kierkegaard reproche à Aristote de ne pas lui accorder son dû ²⁹³. Que dit, en effet, à son sujet, la *Rhétorique* ? « Peu de choses ». Elle se borne à distinguer « trois sortes d'auditeurs », et autant de discours : 1. délibératif, « pour l'assemblée du conseil (*ho ékklesiastès*) » ; 2. judiciaire, « pour les tribunaux » ; 3. épидictique (*épidéktikos*), pour les « panégyristes ». Kierkegaard juge sommaire cette psychologie ²⁹⁴. Tandis que Platon s'efforce d'adapter ses types de discours aux divers types d'âmes, que Pascal essaye de retrouver le mouvement interne de la pensée du libertin, Aristote se montre assez peu perspicace. Il ne se soucie guère de ce que l'autre éprouve vraiment. Il s'en tient à ce que l'on croit qu'il sent, *vraisemblablement* ²⁹⁵. L'annonce de l'Évangile, au contraire, implique que l'orateur aime le prochain auquel il parle ²⁹⁶. Il ne saurait s'adresser à un auditeur « en général ». Il évoque « la multiplicité des existences concrètes... » si familièrement « que chacun ne peut manquer de s'y reconnaître », comme s'il s'agissait « de tel

292. *Pap.*, 6, A, 106 ; *J.*, 1, p. 362 ; 1845. Episode repris dans les *Discours édifiants dans des états d'esprit divers* : « La pureté du cœur », *S.V.*, t. 11, pp. 98-99 ; *trad.*, *O.C.*, t. 13, p. 103.

293. *Pap.*, 6, C, 5 ; 1845 : « Aristote ne traite absolument pas de l'auditeur dans sa *Rhétorique* — seulement un peu, juste au commencement du 1^{er} livre, chap. 3... marqué dans mon exemplaire de traduction. » (Sans doute *Rhétorique*, III, 1404a, 7 sqq.)

294. *Pap.*, 6, C, 3 et 4 ; 1845. *Rhétorique*, 1, 3, 1358a, 36 sqq.

295. Cf. R. BARTHES, *op. cit.*, p. 212. Pour Barthes le fait qu'Aristote s'en tienne à la « banalité » des passions, à ce qu'en pense « l'opinion publique », est le signe de sa « profonde modernité ». Aristote est le « patron rêvé d'une sociologie de la culture dite de masse ». On comprend que Kierkegaard se sépare d'Aristote sur ce point !

296. Cf. la liaison des réflexions sur la *Dialectique de la communication* et sur l'amour, *supra*.

ou tel »²⁹⁷. Au besoin, pour éveiller « les passions » il faut, n'en déplaise à Aristote, associer rhétorique et poésie. Le discours chrétien veut que l'orateur, tout entier tourné vers l'auditeur, ne cesse de l'exhorter à l'action²⁹⁸. On serait tenté, ici, de définir ironiquement la prédication : « un discours qui est tenu par un pasteur et qui se termine par le mot : *Amen* ! » Mais il y a « un art d'arriver à l'*amen*. Ce n'est pas si facile. Il semble qu'il y ait toujours à ajouter. Une résolution. La résolution de la foi²⁹⁹ ». Oui, il y a toujours « quelque chose à ajouter » parce que rien n'assure jamais que l'auditeur se sente « compris », aimé et mis en cause au point de se décider paisiblement à vivre et agir en disciple de Christ. Cette fois Kierkegaard suit saint Augustin, dont la *Rhetorica sacra* pousse à l'extrême la « destructuration » du « système » trop intellectuel d'Aristote. Point de règles : l'orateur chrétien « doit seulement être clair (c'est une charité)³⁰⁰ ». Kierkegaard respecte cette exigence. Il use d'un vocabulaire qui n'est jamais recherché. Il évite les « mots composés », contre l'emploi desquels Aristote, lui aussi, « mettait déjà en garde » le prosateur³⁰¹. Il juge efficace de « conclure un discours, ainsi qu'on le fait souvent, par le verset d'un vieux psaume » propice au « commentaire lyrique » qui parle au cœur de l'auditeur, à condition de n'être pas trop long³⁰². Bref, il cultive l'« éloquence qui se moque de l'éloquence », l'« art de persuader » selon Pascal.

Sous le signe de ce modèle, les rôles respectifs de l'orateur et de l'auditeur se trouvent profondément transformés. Ainsi, « par rapport au religieux, le choix du pasteur ou le choix de l'écrivain

297. *Pap.*, 6, A, 155, déjà cité. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 643 ; 1848 : « Les nouveaux discours sur les lys et les oiseaux "développent" le conflit entre poésie et christianisme. Comment le christianisme... est prose — et pourtant c'est précisément la poésie de l'éternité. »

298. Cf. La communication éthique, qui « met l'accent sur le récepteur ». *Dialectique de la communication*. (*Pap.*, 8 (2), B, 83 et 89 ; *trad.* Vergote, p. 76.)

299. *Pap.*, 6, A, 156 ; 1845 et 10 (1), A, 389 ; *J.*, 3, p. 118 ; 1849 ; « Thème pour un discours édifiant. » Cf. *Pap.*, 5, A, 72 ; *J.*, 1, p. 328 ; 1844 : « Un commencement est toujours une résolution. »

300. Cf. *Doctrine chrétienne*, livre IV.

301. *Pap.*, 6, B, 29 (p. 105) ; 1845 (*Rhétorique*, 3, 2, 1404b, 26 sqq ; 3, 3, 1405b, 34 sqq ; 1406a, 35 sqq). A propos du style de Grundtvig : « phraséologie poétique usée..., qui utilise les mots composés avec une exceptionnelle affectation. »

302. *Pap.*, 10 (1), A, 53 et 54 ; 1849 (cf. *supra*).

ne vaut peut-être pas autant... que ne vaut ce choix : vouloir se laisser édifier ³⁰³ ». *La pureté du cœur* conduit plus loin la même pensée : « Pour que la méditation atteigne la vigueur convenable..., le discours doit exiger, de manière *décisive*, de l'auditeur..., non seulement qu'il partage le travail avec l'orateur, mais... qu'il agisse lui-même de manière décisive, ce dont tout dépend ³⁰⁴. » Il apparaît donc que c'est l'écoute qui, à bien des égards, fait la parole. Elle la détermine et elle la qualifie à la fois, dans l'assemblée réunie devant la chaire et dans le for intérieur du prédicateur, qui n'ouvre la bouche qu'après avoir tendu l'oreille à la voix de Dieu. A la question : pourquoi suis-je devenu « orateur religieux » ? Kierkegaard répond, sans paradoxe : « C'est que je suis un auditeur. Cela veut dire que... j'ai senti le besoin d'entendre une parole qui me guidât. J'ai écouté et écouté... Alors je devins moi-même orateur ³⁰⁵. » Un orateur de cette espèce-là parle en sachant que sa prédication n'est qu'une « *occasion* » donnée à l'auditeur de rencontrer son Seigneur : rien de moins, rien de plus ³⁰⁶. Kierkegaard, au nom de cette juste appréciation de l'importance du ministère de la parole, croit pouvoir reprocher « au catholicisme d'introduire une différence de qualité entre laïc et prêtre, ... à l'opposé du Nouveau Testament ». Il dénonce cette erreur en disciple de Luther : « Le clergé, par égoïsme et esprit de domination, s'est érigé en instance intermédiaire pour dominer... Alors, Luther se dressa... pour assurer à chacun un rapport immédiat à Dieu ³⁰⁷. » La réaction du Réformateur est salutaire. Pas plus que le clergé, l'orateur ne saurait s'interposer entre Dieu et l'homme. Il n'est qu'un auditeur parmi les autres, qui, de leur côté, n'ont pas à juger de son éloquence, mais doivent écouter avec lui ce que Dieu dit. Pour « éclairer le rapport entre orateur et auditeur dans le discours pieux », Kierkegaard développe une comparaison empruntée au théâtre. L'acteur, visible, joue, devant les spectateurs, un rôle qu'il reçoit tout entier du souffleur, caché. Dans le discours religieux, « l'orateur est le souffleur et il n'y a

303. *Pap.*, 6, B, 133 (p. 220). Cf. 6, A, 147 ; *J.*, 1, p. 370 ; 1845.

304. *Discours édifiants...*, déjà cités ; *S.V.*, p. 113 ; *trad.*, p. 119.

305. *Pap.*, 10 (1), A, 483 ; *J.*, 3, p. 146 ; 1849.

306. Cf. *Discours chrétiens* ; *S.V.*, p. 204 ; *trad. cit.*, p. 198.

307. *Pap.*, 11 (2), A, 150 ; *J.*, 5, p. 257 ; 1854 et *Pap.*, 10 (3), A, 267 ; *J.*, 4, p. 82 ; 1850. Le seul « clergé » acceptable est celui qui se borne à être « un intermédiaire » transparent.

aucun spectateur, car chaque auditeur doit regarder en lui-même ; la scène est l'éternité et l'auditeur... est devant Dieu par le discours ³⁰⁸ ». Si l'on voulait vraiment abolir le « spectacle », il faudrait que le pasteur lise tout haut « la prédication d'un autre pasteur », afin de mieux se sentir à son tour interpellé « en devenant lui-même auditeur » ³⁰⁹. Kierkegaard, au lieu de prêcher lui-même, songe à « prendre l'une des prédications de Mynster pour la lire tout haut, afin de montrer que l'édification est autre chose qu'un possible intérêt de curiosité... » Il juge « utile de lire la prédication d'un autre tout haut, pour rappeler à l'orateur qu'on prêche aussi pour lui ³¹⁰ ». C'est dans le même esprit qu'il recommande à « son lecteur » de « lire à haute voix » ses discours, de manière à se placer dans l'attitude de l'auditeur. Elle le disposera à entendre le message de la Parole de Dieu. Dans la prédication qui exhorte et édifie, Dieu parle en personne. Aussi convient-il « d'être prompt à écouter, lent à parler », comme le demande l'Apôtre Jacques ³¹¹. Pendant la prédication, orateur et auditeur s'en remettent ensemble à Celui qui les appelle avec autorité, chacun par son nom, quand Il lui plaît et comme Il lui plaît. Ensemble, ils communient dans le recueillement. Ensemble, ils se taisent. *La pureté du cœur* récapitule tout le processus : « Par la conférence pieuse, Dieu lui-même est présent... C'est précisément pourquoi il n'y a aucun spectateur... L'orateur souffle la parole à l'auditeur, mais le principal, le sérieux, c'est que l'auditeur, avec l'aide du discours, parle par lui-même, avec lui-même, pour lui-même, en silence (*Taushed*), devant Dieu ³¹² ». Oui, « le silence », quand toute voix humaine s'est tue, « est l'éloquence divine » ³¹³. C'est pourquoi Kierkegaard, désireux d'écrire « quelque chose sur l'art de parler pieux », envisage tout naturellement de prendre

308. *Discours édifiants...* (*La pureté du cœur*), S.V., pp. 114-115 ; trad. cit., pp. 120-121. Tout le passage joue sur le mot *Skuespiller* (acteur), littéralement : « qui joue pour être vu ». Il n'y a pas de spectateur (*Tilskuerer*) ; il n'y a que les auditeurs (*Tilhørerne*). Prédominance habituelle de l'ouïe sur la vue.

309. *Pap.*, 6, A, 82 ; 1845, déjà cité.

310. *Pap.*, 10 (4), A, 322 ; 1851 : « Notice me concernant. »

311. *Jc.* 1, 19. Cf. le second discours de *Hâte-toi d'écouter* (1843).

312. *Discours édifiants...*, S.V., p. 115 ; trad. cit., p. 121.

313. *Pap.*, 5, B, 167 (p. 280) : 1844. *Taushed* est le silence des voix humaines : ce n'est pas le silence absolu, que Bultmann considère comme plus hellénique que biblique.

pour pseudonyme *Johannes de Silentio* et d'emprunter à la *Rhétique* d'Aristote le *motto* concernant « une prêtresse qui interdisait à son fils de devenir orateur populaire »³¹⁴. Telle est la leçon « des lys des champs et des oiseaux du ciel » : dans le silence, écouter Dieu et obéir pour atteindre la joie³¹⁵.

3. TÉMOIGNER

A travers « discours » ou prédications, le message du salut se communique. Or il est personnel : je n'y accède que si j'écoute la Parole qui vient à moi, dans mon existence subjective, à l'occasion du discours. Il requiert donc de moi que je devienne son témoin : « ce qui est chrétien, explique Kierkegaard, est affaire de foi et de conviction. Sans doute ce qui est chrétien est un fait notoire, mais précisément c'est un fait notoire tel qu'on peut seulement le croire, d'où suit qu'on peut seulement en parler ou prêcher — c'est-à-dire en témoigner. Témoigner non que c'est vrai (car tel est le rapport de la sagesse mondaine à ses divers objets), mais témoigner que l'on croit que c'est vrai »³¹⁶.

Le témoignage, en effet, n'est pas une attitude que l'on puisse référer à un savoir, à une vérité objective. Il n'a rien à voir avec le « hurlement (*Vraelen*) sur le positif »³¹⁷. L'engagement personnel qu'il demande : « je crois que c'est vrai » n'est pourtant pas entaché de subjectivisme. Il y va de la vérité. Mais elle est « vérité *pour moi* », « vérité édifiante ». C'est pourquoi Johannes Climacus peut affirmer, à propos de la vérité chrétienne, que « la subjectivité » ou « l'intériorité est la vérité »³¹⁸. Il s'ensuit que « la première condition de toute communication de vérité est inconditionnellement la personnalité (*Personlighed*) ». Au diable, ici, toute cette « ventriloquerie » dans laquelle on ne sait jamais qui parle, ni à qui³¹⁹. Celui qui communique la vérité « est un

314. *Pap.*, 6, A, 146 ; 1845 et B, 133 (p. 221) ; 1845.

315. Cf. les *Trois discours pieux* du 14 mai 1849 (esthétique, éthique, religieux).

316. *Pap.*, 7 (1), A, 224 ; 1847.

317. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 50 ; J., 3, p. 34 ; 1849.

318. Cf. la dernière phrase de la prédication finale d'*Ou bien, ou bien* : « Seule la vérité qui édifie est vérité pour moi. » (Cf. *Pap.*, 4, A, 42 ; 1843). Cf. *Post-Scriptum* : 2^e partie, 2^e section, chap. 2 (S.V., t. 9, p. 170 ; trad., p. 135).

319. *Pap.*, 10 (1), A, 531 ; J., 3, p. 160 ; 1849. Cf. *La dialectique de la*

Unique et sa communication se rapporte aussi à l'Unique ³²⁰ ». Le témoignage repose sur un rapport de personne à personne, devant Dieu. Kierkegaard souhaite donc que ses « discours puissent trouver un unique lecteur : cet Unique (*hiint Enkelte*) qu'ils cherchent », et qu'il appelle « avec joie et reconnaissance, *mon lecteur* » ³²¹. Ouvrant son sermonnaire, le 28 novembre 1847, il se réjouit de trouver « tout de suite, dans l'évangile du 1^{er} dimanche de l'Avent, la catégorie : "pour toi" (la subjectivité, l'intériorité)..., celle de Luther », qui a écrit : « "pour toi", c'est la seule chose qui importe » ³²².

1847 : c'est une année pendant laquelle précisément Kierkegaard révisé ses idées sur la prédication et la transmission de l'Evangile du salut. Pour donner suite à son projet d'une « rhétorique chrétienne » conçue sur le modèle aristotélicien, il a multiplié, surtout en 1845, les analyses de l'éloquence « pieuse ». Elles l'ont éloigné d'Aristote, dans la mesure où il s'est aperçu, d'une part, que la rhétorique chrétienne était une « rhétorique du paradoxe », et, d'autre part, que le souci de l'auditeur y avait force de loi. Il a compris qu'il ne pouvait faire l'économie d'une étude du type de communication propre au christianisme. Au terme de ce cheminement, il rédige, en 1847, ses projets de leçons sur *La dialectique de la communication... éthico-religieuse*. Il y travaille sous le coup des épreuves de l'année 1846. L'affaire du *Corsaire* vient de lui enseigner, par la souffrance, combien la communication anonyme charrie de mensonges. Il mesure mieux aussi, pour avoir commencé à les dénoncer dans le gros *Livre d'Adler*, les dangers d'une communication subjectiviste de la vérité. Les diverses réflexions auxquelles il se livre maintenant portent la marque de ces expériences. Ainsi Kierkegaard admet

communication..., *Pap.*, 8 (2), B, 88 ; 1847 (p. 183) ; *trad.*, Vergote, déjà cité, p. 71 : « La vérité éthico-religieuse se rapporte essentiellement à la personnalité ; elle ne peut être communiquée que par un « Je » à un « Je ». Dès que la communication ici devient objective, la Vérité devient non-Vérité ». Il faut « un Je personnel et non cet imaginaire Je pur et sa ventriloquerie. » Cf. *Ibid.*, *Pap.*, 8 (2), B, 84 : La communication de savoir, objective..., « tend à l'impersonnel. Partout où l'on réfléchit sur la communication, celui qui la communique et celui qui la reçoit, il y a aussi... une communication de pouvoir, et on tend ici à la personnalité. »

320. *Pap.*, 8 (1), A, 656 ; *J.*, 2, p. 230 ; 1847-1848.

321. Cf. les préfaces des « Discours. »

322. *Pap.*, 8 (1), A, 465 ; *J.*, 2, p. 184 ; 1847.

que l'anonymat « appartient essentiellement... au concept d'abjection littéraire ³²³ », puisqu'il porte à leur comble les méfaits « d'un moyen de communication aussi monstrueux que la presse » : s'adresser à la « foule » pour répandre des non-vérités. Du coup, il pose à la communication de la vérité la condition la plus rigoureuse : elle ne peut se produire que d'un homme à un autre, son voisin, de même que l'amour ne peut lier qu'un homme et son prochain. Dans les deux cas, il n'y a de « vérité » que « dans la charité », comme Pascal le souligne, après Paul. Kierkegaard s'inspire de cet enseignement fondamental, quand il affirme à son tour : « Dieu a pensé, proprement, qu'un homme devait parler avec son voisin d'à côté (*Naboe*) et tout au plus avec quelques autres voisins d'en face (*Gjenboer*) ³²⁴. » Telle est la portée de l'homme. Elle ne s'étend pas au-delà de ce voisinage. Aussi la communication de la vérité, l'annonce de la Parole, ne se fait-elle ni de loin, ni dans le vague. Elle implique engagement personnel du côté de celui qui parle et appropriation personnelle du côté de l'auditeur. En ce sens, le témoignage est une communication directe.

Mais il l'est en un second sens. La communication religieuse ne s'accommode pas des confuses exaltations subjectives auxquelles Adler se livre. Elle est, en fait, « éthico-religieuse ». De la communication éthique elle diffère sur un seul point : elle comporte « une communication préalable de savoir », qui est l'annonce directe des grands actes de Dieu rapportés par la Révélation. Cependant il ne s'agit là pour elle que d'un « moment provisoire », puisqu'elle n'est pas « essentiellement une communication de savoir, mais de pouvoir » ³²⁵. Sa spécificité, qui est aussi celle de la communication éthique, est d'être « une *éducation* (*Opdragelse*) ». Or, par l'éducation « quelqu'un devient... ce qu'il est essentiellement (un cheval, quand il est éduqué et que le maître est intelligent, devient précisément un cheval) ». Il n'y a donc rien à apprendre de l'extérieur. Il suffit de produire hors de soi (*e-ducare*) ce qui s'y trouve en puissance. « L'éducation commence en considérant celui qui doit être éduqué comme étant

323. *Pap.*, 7 (1), A, 12 ; *J.*, 1, p. 375 ; 1846.

324. *Pap.*, 8 (1), A, 146 ; 1847. Cf. *supra* : le lien entre amour et communication.

325. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B, 82 (13) et 85 (29) ; 1847.

kata dynamin ce qu'il doit devenir » et qu'il doit « faire sortir de lui ». Il s'ensuit que « la loi, pour la méthode dans l'éducation » consiste à « faire à chaque instant aussi bien qu'on peut », pour le refaire encore à l'instant qui suit. L'éducation chrétienne est, elle-même, « un entraînement (*Indøvelse*) », un exercice de *réalisation*³²⁶. C'est pourquoi Kierkegaard parle de communication *éthico-religieuse*. Il considère, plus précisément, que la prédication convainc à la fois l'auditeur de son pouvoir et de son devoir, inséparables : « Qui que tu sois, frère, tu peux croire, tu dois croire ». Il y a dans ce précepte l'annonce d'un jugement, celui que l'auditeur est convié à porter sur lui-même en découvrant le mauvais usage qu'il fait du pouvoir dont il est le dépositaire. Là n'est pourtant pas l'essentiel. La prédication lance la bonne nouvelle que Dieu, dans son amour, ne cesse de renouveler sa grâce : le pouvoir de devenir, par l'Esprit, une « nouvelle créature », avec « un cœur nouveau »³²⁷.

S'il en est ainsi, si « l'objet de la communication religieuse n'est pas un savoir, mais une réalisation, ... *la dialectique de la communication est essentiellement changée* ». La structure de la communication de pensée à travers le savoir, qui comportait trois termes : émetteur (celui qui communique), récepteur (celui à qui l'on communique) et objet à communiquer, se trouve, en effet, abolie. L'objet est « éliminé », puisque « tous le savent », ainsi que les « concepts d'émetteur ou de récepteur ». Il ne reste qu'« un seul émetteur : Dieu..., qui a donné à tous les hommes ce savoir ». Il est, « en éthique... le seul et unique maître (*Laerer*) ». Il commande la « réalisation » aussi bien à celui qui prétend enseigner en son nom qu'à celui qui est ainsi enseigné³²⁸. C'est pourquoi « le soi-disant enseignant (*Laeremester*) doit exercer lui-même ce qu'il enseigne³²⁹ ». Un nouveau concept de com-

326. *Ibid.*, *Pap.*, 8 (2), B, 82 (12) et (13). Cf. *L'entraînement au christianisme*. Cf. *Pap.*, 8 (2), B, 85 (4) : « La loi pour la communication de pouvoir est : commencer aussitôt à le faire. L'élève dit : Je ne peux pas ; alors le maître répond : Ta, ta, ta ! (*Snik, Snak*). Tu le fais aussi bien que tu peux. Par là commence l'enseignement. Sa fin est : pouvoir. »

327. Cf. Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*, déjà cité, p. 142, sqq.

328. *Dialectique de la communication...* *Pap.*, 8 (2), B, 81 (9 à 12).

329. *Ibid.*, *Pap.*, 8 (2), B, 81 (21)-(25)-(28). Cf. 83 et 85 (12) : « sur la situation et l'appartenance essentielle d'une situation à la communication éthique. »

munication apparaît alors : la communication d'*existence*. « Toute détermination (*Bestemmelse*) plus précise de la dialectique de la communication » s'établit « par rapport au moyen (*Mediet*) par lequel la communication s'opère ». Tandis que « toute communication de savoir se fait au moyen de l'imagination » et ne concerne que la possibilité, en éthique ou dans l'éthico-religieux, au contraire, « la communication ne peut se donner que dans la réalité, en sorte que l'émetteur (*Meddeleren*) ou le maître existe lui-même dans l'éthique et dans la situation (que lui ménage) la réalité : il est lui-même dans la situation réelle (*Virkelighedens Situation*) ce qu'il enseigne »³³⁰. Celui qui parle doit donc accomplir ce qu'il communique dans « l'existentiel quotidien lui-même ». Il doit « redupliquer » selon l'expression kierkegaardienne, c'est-à-dire « être ce qu'il enseigne », afin que « l'auditeur-élève » le devienne aussi. Ainsi « enseigner la misère dans la réalité, c'est l'enseigner soi-même en pauvreté ». On devine les scrupules qui tourmentent Kierkegaard lorsqu'il évoque le « souci de pauvreté ». On comprend qu'il refuse de se payer de mots en délivrant « un message illusoire » parce que a-éthique. A la limite ne faut-il pas qu'il se taise ? En effet, si « la réalité est la reduplication existentielle de ce qui est dit, ... tout enseignement finit en une sorte de silence (*Taushed*). Quand je l'exprime existentiellement, alors il n'est pas indispensable que mon discours soit perceptible à l'oreille (*hærligen*)³³¹ ». Le dernier mot, optatif, avant le silence de la fidélité : qu'il y ait correspondance entre la parole et la vie, que « l'existence soit la *Klangfigur* (figure de résonance) de ce qui est dit..., que le *témoin* soit... l'existentiel visible de ce qu'il prêche³³² ».

En exauçant ce vœu, en assurant une communication d'existence, la « rhétorique chrétienne » se distingue encore plus de

330. *Ibid.*, 85 (15) et (19). Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 91 ; J., 2, p. 109 ; 1847 : « Seul le penseur éthique peut s'assurer, en agissant (*handle*), contre l'illusion dans la communication ». En 1848, lorsqu'il écrit « Les soucis des païens », Kierkegaard traverse une crise financière grave.

331. *Ibid.*, 85 (17).

332. *Pap.*, 10 (2), A, 557 : 1850 : « Que celui qui prêche le christianisme (non le *maître-Laereren* ..., mais le *témoin*) soit la *Klangfigur* de ce qui est dit. Le corps du son, que les vibrations de l'air (*Luftsvingninger*) produisent, est une *Klangfigur*, par conséquent l'audible visible. - Ainsi, que le témoin soit une *Klangfigur*... »

celle d'Aristote³³³. Elle résonne, et elle est seule à le faire, dans toute l'existence de celui qui parle, afin de provoquer un éclat dans l'existence de celui qui écoute. Par la puissance de l'Esprit qui inspire l'orateur, l'auditeur réveille en lui le *pouvoir* de choix décisif de la foi. Mais, tandis que « l'objectivité met l'accent sur ce qui est dit », la subjectivité, dont relève la communication d'existence, met l'accent sur « *comment* c'est dit ». Ici, en effet, « la passion infinie est le décisif, non son contenu, car son contenu, c'est précisément elle-même », ce qui donne l'élan nécessaire pour accomplir « le saut (*Springet*) »³³⁴. Dans la communication de savoir, la relation qui unit le maître à l'élève demeure horizontale, parce que la vérité se trouve dans la « nécessité immanente ». Par conséquent le « passage est dialectique », autrement dit, il s'opère par le biais de la médiation. Au contraire, lorsqu'il s'agit de communiquer un pouvoir éthico-religieux, le passage ne peut être que « pathétique », parce qu'il faut accomplir le saut de la foi, c'est-à-dire se décider face à une vérité transcendante, qui vient d'en haut³³⁵. La communication religieuse exige qu'on entre en relation avec Dieu. Or, « par rapport à Dieu, le *comment* est le *ce que* », tandis que par rapport au monde sensible et extérieur, « l'objet est quelque chose d'autre que la manière »³³⁶. Ce qu'est Dieu pour nous dépend donc de la manière avec laquelle nous entrons en relation avec lui. Ce « comment, c'est proprement l'Esprit (*Aand*) ». Il va de soi que le « comment » ne concerne pas, ici, le domaine esthétique. Il n'est pas question de s'interroger sur la manière de déclamer de l'orateur, de chercher si son discours est fait dans « un langage fleuri » ou non, si sa voix est « grinçante ou mélodieuse », etc. Il suffit de savoir si l'orateur « agit » en même temps qu'il

333. La rhétorique chrétienne, selon Kierkegaard, diffère sur trois points de celle d'Aristote : 1. c'est une rhétorique du paradoxe 2. qui met l'accent sur l'auditeur et 3. qui est une rhétorique « existentielle ». C'est ce dernier caractère qui va provoquer la méfiance, puis l'hostilité de Kierkegaard.

334. *Pap.*, 6, 3, 17 ; 1844-45.

335. *Dialectique...*, *Pap.*, 8, (2), B, 85 (5). Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 157 ; 1849 : « D'abord et avant tout il faut susciter le pathos, avec la suprématie de l'intellectualité, de l'imagination, de la subtilité, des traits d'esprit, garantir le pathos pour l'existentiel, que 'l'intelligence' (*Forstand*) a rabaisé et ridiculisé. Ici se trouve ma tâche. »

336. *Pap.*, 10 (2), A, 644 ; *J.*, 3, p. 411 ; 1850.

parle³³⁷. Comme le dit Karl Barth, « la prédication est action ». Ce qu'exprime Kierkegaard en affirmant qu'il convient de « gesticuler avec son existence quotidienne »³³⁸. Dans la communication religieuse, en effet, « c'est l'existence qui prêche, non la bouche ». Kierkegaard imagine trois prédicateurs qui mènent chacun une vie différente de celle des autres : un prélat, un pasteur de paroisse aisé, un moine mendiant ascète. Si tous trois prêchent sur « le pain quotidien », ils peuvent bien dire « la même chose », leur existence fournit chaque fois une interprétation toute différente de leur discours³³⁹. Oui, l'autorité de la prédication dépend de la vie de celui qui parle.

Quelles conséquences n'entraînerait pas dans la vie de l'Eglise le sérieux rappel de cette évidence oubliée ! Il faudrait réformer, pour commencer, l'épreuve homilétique que subit le futur ministre de la parole. Un prédicateur, en effet, ne doit pas se demander ce qu'il doit dire, mais s'il *peut* le dire, si sa vie l'y autorise. C'est pourquoi Kierkegaard propose avec insistance « d'introduire un nouvel exercice pour les théologiens : l'exercice dans l'art de parler (*Talekunst*) chrétien, c'est-à-dire, non dans l'art de prêcher..., mais dans l'art de pouvoir prêcher — le christianisme. Car, en ce qui concerne la communication, le christianisme présente une spécificité : ... des catégories tout à fait propres³⁴⁰ ». La catégorie « *pouvoir* prêcher » prescrit un exercice préalable à tout discours chrétien : l'examen de sa vie devant Dieu pour veiller à l'harmonie de la parole et de l'existence. Kierkegaard s'y livre lui-même à tout moment, anxieux de savoir ce qu'il peut dire ou publier sans tartufferie. De même que la dogmatique étudie « l'activité de Christ », l'homilétique chrétienne devrait s'intéresser à l'activité du témoin. Il lui appartient de désigner, comme le dit crûment Barth, « qui a le droit de prêcher³⁴¹ », pourvu qu'elle le fasse en prononçant son jugement sous le signe de la grâce. Qui doit donc prêcher le christianisme ? A défaut de Dieu lui-même ou d'un apôtre, « un pécheur essentiel » s'y essaiera, un homme dont « la seule et unique passion sera

337. *Pap.*, 10 (2), 466 ; *J.*, 3, p. 355 ; 1850 : « Ce que et comment. »

338. *Pap.*, 10 (2), A, 143 ; 1849. Cf. K. BARTH, *Révélation-Eglise-Théologie*, Labor et Fides, 1964, p. 52.

339. *Pap.*, 10 (3), A, 307 ; *J.*, 4, p. 93 ; 1850.

340. *Pap.*, 10 (1), A, 216 ; 1849.

341. *Parole de Dieu, parole humaine*, p. 150.

le repentir (*Angeren*) ». Car il en va du pécheur comme de l'affamé pour lequel « c'est une question de vie ou de mort de ne pas recevoir de nourriture : ici, c'est une question de vie ou de mort de ne pas entendre la réconciliation ³⁴² ». En somme, l'Evangile sera dignement prêché, si orateur et auditeur le reçoivent comme une grâce dans la communion d'une humble reconnaissance.

Une seconde conséquence s'impose maintenant : « *toute communication de pouvoir est plus ou moins communication indirecte* », si bien que la communication éthico-religieuse, « principalement chrétienne, est directe-indirecte ». Kierkegaard observe, en effet, que le témoin, quoi qu'il parle directement, en son propre nom, ne transmet rien directement. De même qu'aucun homme ne peut dicter son devoir à un autre, de même aucun témoin ne peut faire naître de nouveau son interlocuteur. La nouvelle créature ne provient pas d'un « rapport d'homme à homme », mais d'un rapport « entre Dieu et l'homme » ³⁴³. Par sa parole et son être, le témoin ne fait que renvoyer à Dieu, qui, seul, par le Saint-Esprit, donne le *pouvoir* de « naître de nouveau ». Son autorité reste liée à la présence efficace de Dieu dans l'existence obéissante de celui qui parle. Le témoignage est donc « cette forme de communication qui se trouve (*traeffe*)... au milieu, entre la communication directe et l'indirecte ». Communiquant directement ce qu'il croit, le témoin ne fait pourtant pas de ceux avec lesquels il vit « l'instance » : Quand il se tourne vers eux, il « se retourne » en réalité vers Dieu « pour en faire l'instance » ³⁴⁴ afin de donner à sa parole la « juste intonation ». Animé d'un double mouvement, il s'engage et s'efface tour à tour pour désigner Dieu et pour « diminuer », afin de le « laisser croître », comme Jean-Baptiste le dit et le fait ³⁴⁵. Voilà ce que Kierkegaard

342. *Pap.*, 10 (5), A, 158 ; *J.*, 3, p. 454 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 157 ; « Qui doit prêcher la Vérité ? » — Non un « génie » mais « un pénitent ». Et *Pap.*, 10 (3), A, 271 ; *J.*, 3, p. 84 ; 1850 : « Un pénitent peut le mieux prêcher la vérité » (cf. Pierre et son reniement, Paul et ses persécutions). Cela corrige le risque de « montanisme » entraîné par la polémique contre l'Eglise.

343. Cf. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B, 89, p. 190 ; trad. Vergote, p. 76. *Pap.*, 8 (2), B, 81 (20) et *Pap.*, 8 (2), B, 81 (17) - (16) - (19).

344. *Pap.*, 10 (1), A, 235 ; *J.*, 3, p. 82 ; 1849. *At traeffe* a un sens musical : chanter juste, ou : avoir l'intonation juste.

345. Cf. *Jn.*, 3, 30. Cf. E. Hirsch et L. Bejerholm : il n'y a donc aucune « incohérence » dans la position kierkegaardienne.

appelle « la double réflexion » : celle par laquelle on communique et celle « par laquelle on se reprend », afin de faire place au seul et unique Seigneur ³⁴⁶. S'affirmant pour se retirer, le témoin se tient en ce lieu d'équilibre entre les deux mouvements opposés où, dans le *silence* retrouvé, s'établit le dialogue avec Dieu ³⁴⁷.

Comment cette rhétorique chrétienne n'aurait-elle pas enfin pour conséquence de déconsidérer la rhétorique pure ? La méfiance de Kierkegaard ne tarde pas à devenir hostilité ironique : « Ce qui est chrétien produit le témoin, et alors, bonsoir à l'éloquence ! Un *témoin* est un homme trop sérieux pour être éloquent au sens d'un orateur. Non, un orateur a besoin, comme un poète, de cajoleries (*Kjaelerie*). Ce rapport a mis le christianisme sous de tout autres catégories que les chrétiennes ³⁴⁸. »

Par la faute des prédicateurs qui jouent aux poètes, l'éloquence chrétienne dégénère le plus souvent. C'est à tort que « Chateaubriand, dans son *Génie* (Esprit : *Aand*) *du christianisme*, parle de l'éloquence chrétienne comme de quelque chose qui distingue le christianisme du paganisme ». Kierkegaard lui remontre que « ce concept tout entier (*hele*) d'éloquence chrétienne est, de bien des manières, une indication trompeuse (*Misvisning*), une preuve indirecte qu'on débarque (*saettes af*) l'existentiel ³⁴⁹ ». De cette dernière faute, Luther lui-même ne s'est-il pas rendu coupable ? Quand il ne recueille pas les « pensées existentielles », parlant au lieu d'agir et de vivre, il « rhétorise » (*rheteriserer*) ! Redoutable éloquence ! Elle ne se substitue pas seulement à l'action. Elle risque aussi « d'enivrer ». Kierkegaard dédie aux orateurs ecclésiastiques, pour les garder de la tentation, certaines anecdotes rapportées par Quintilien dans son *Institution oratoire* : Quintilien « vit un acteur qui se laissait si fort entraîner par ses rôles tragiques qu'il pleurait encore chez lui... Lui-même, s'étant une fois chargé d'éveiller chez les autres une passion déterminée, la fit sienne à tel point, il se sentit si bien pris qu'il ne pleura pas seulement, mais qu'il pâlit et se trouva tout à fait comme quel-

346. Cf. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B, 81 (21).

347. Cf. le centre du « carré logique » où se délivre le message du « dialogue réussi », comme l'explique Michel Serres.

348. *Pap.*, 10 (3), A, 677 ; 1850 : « Discours frauduleux ». *Kjaelerie* : cajolerie a un sens péjoratif.

349. *Pap.*, 10 (3), A, 648 ; *J.*, 4, p. 177 ; 1850. *Mis-visning* (déclinaison magnétique) est un terme de marine : l'éloquence fait dévier de la route correcte. De même *at saette af* : déborder, débarquer.

qu'un qui succombe à la douleur ». Chaque véritable poète aura fait la même expérience. Mais ce qui est « dangereux chez l'orateur », c'est qu'il ne distingue pas entre le fictif et le réel et qu'il se peut « qu'il ne s'engage que poétiquement » dans ce qu'il dit ³⁵⁰. Le discours chrétien ne doit émouvoir qu'en vue d'entraîner l'acte grâce à la résonance que les paroles éveillent dans l'existence ³⁵¹. Aussi Kierkegaard applaudit-il Chrysostome qui « s'élevait vivement contre l'habitude de tenir les prêtres pour de simples rhéteurs (*Rhetorer*) et, dans les grandes villes, où la culture grecque régnait, de considérer la conférence (*Foredrag*) ecclésiastique presque du même point de vue que les magnifiques discours (*Pragttaler*) des Sophistes ³⁵² ». Dans le Danemark du XIX^e siècle, où la plupart se conduisent avec les prédicateurs comme les spectateurs dans les compétitions, l'avertissement du Père grec n'a rien perdu de son opportunité. Kierkegaard se l'adresse à lui-même, avant d'en transmettre aux chrétiens tièdes et étourdis une version moderne : « Le christianisme... veut être prêché par des témoins, c'est-à-dire par des hommes qui prêchent la doctrine (*Laeren*) et qui, en outre, l'expriment existentiellement ³⁵³. » Il tire, là-dessus, la conséquence la plus radicale de ce principe : « le concept tout entier (*hele*) de pasteur, au sens d'orateur, est *eo ipso* l'abolition du christianisme », en regrettant la « confusion » qui se produit quand on développe, à l'envi, « que le pasteur doit être simple — ne pas user, dans son expression, de nombreux mots artificiels », etc. Non, réplique-t-il, « l'affaire, c'est que le pasteur ne doit pas être un orateur ou que le prédicateur du christianisme ne doit pas être un *Orator*, mais quelqu'un qui le prêche en existant en lui » ³⁵⁴.

350. *Pap.*, 10 (3), A, 479 ; 1850. Cf. *Instit. or.*, VI, 2, 35 et 36.

351. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 755 ; 1851 : « Communication religieuse : pour pouvoir proprement tirer utilité, de manière existentielle, des propos des autres, il est très important de savoir dans quelle situation ils étaient quand ils les ont tenus ; et cela arrive très rarement. »

352. *Pap.*, 10 (3), A, 751 ; 1851. Cf. A. NEANDER : *Der heilige Johannes Chrysostomus...*, Berlin, 1821, 1^{er} vol., chap. 1., p. 62.

353. *Pap.*, 10 (2), A, 157 ; 1849 : « Une nouvelle remarque sur le rapport : pasteur-poète dans le domaine religieux. »

354. *Pap.*, 9, A, 240 ; 1848.

III. LA PROTESTATION POLEMIQUE

Du projet de bâtir une « rhétorique chrétienne » à l'esquisse des leçons sur « la dialectique de la communication », l'attitude de Kierkegaard par rapport à l'art oratoire s'inverse. D'abord respectée, la rhétorique suscite bientôt une vive méfiance, qui tourne à l'hostilité ouverte. C'est que l'Eglise « établie » fait un étrange usage de l'éloquence religieuse. Le revirement de Kierkegaard réplique au succès des « nouveaux rhéteurs ».

1. CONTESTER

Ces beaux parleurs que Kierkegaard, après Chrysostome, identifie aux sophistes, sont les pharisiens modernes, les frères des jésuites ridiculisés par Pascal, comme il est écrit dans les *Papiers* de 1850³⁵⁵. Ils règnent dans l'Eglise officielle. Le plus représentatif se nomme J.P. Mynster, premier évêque de Danemark. Kierkegaard reconnaît au prédicateur de la « virtuosité ». Il ne lui ménage pas son « admiration esthétique »³⁵⁶, et se déclare sensible au charme du personnage : « Au sens religieux..., mon malheur, c'est qu'il y a en moi tant d'esthétique, de poétique, que je ne me laisse que trop prendre à l'enchantement et à l'admiration... — un tel enchantement — oh ! un tel enchantement et si admirable — oh ! si admirable ! — pour ne pas parler de la ferveur et de la piété filiale avec lesquelles je me sens attiré par cette personnalité considérable³⁵⁷. » Renouant avec une

355. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 751 ; 1851 déjà cité, et *Pap.*, 10 (3), A, 649 ; 1850 : en lisant le livre de REUCHLIN (*Pascale Leben...*, Stuttgart und Tübingen, 1840) qu'il annote avec soin, Kierkegaard trouve que la « sophistique » jésuite « ressemble tout à fait à la conférence-prédication (*Praedikeforedrag*) usuelle maintenant ».

356. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 742 ; *J.*, 4, p. 199 ; 1851 ou *Pap.*, 10 (1), A, 58 ; *J.*, 3, p. 35 ; 1849.

357. *Pap.* 11 (2), A, 283 ; *J.*, 5, p. 307 ; 1853-54 : « L'évêque M. » Cf. *Pap.*, 11 (2) A, 437 ; *J.*, 5, p. 364 ; 24 septembre 1855 : « Oui, certainement l'évêque M. était grand ! ... Esthétiquement il eut toute mon admiration, personnellement il a eu mon entier attachement 'aussi par pitié pour un père mort' ». Ou *Pap.*, 11 (3), B, 15 ; *J.*, 5, p. 378 ; mars 1854 : « mon dévouement pour le vieil homme, le pasteur de mon père mort, mon admiration esthétique pour tout ce qu'il y avait d'excellent chez l'évêque admiré de Sélande ».

habitude d'enfance, il envisage de lire tout haut une prédication de Mynster, au lieu de prêcher lui-même³⁵⁸. Il s'inspire même, semble-t-il, de certains des sermons de l'évêque, dans la préparation de ses « discours³⁵⁹ ». Mais il ne se laisse pas aveugler. La rhétorique de Mynster, comme celle de la plupart des pasteurs contemporains, lui paraît « trompeuse ». Elle « trouble » le christianisme, avec ses discours fleuris, et elle disqualifie le ministère de la parole. Elle a pu mettre en valeur « le talent, les dons, la belle forme, la culture exquise, les gestes, les mimiques, l'apparence, l'allure et la virtuosité de l'artiste ». Mais Mynster a servi le christianisme « sans caractère : il n'a pas été, de manière chrétienne, en caractère, sa prédication ». Il lui a manqué de *réaliser*, dans la *situation* réelle où il se trouvait, ce qu'il disait dans ses prédications³⁶⁰. Cette insuffisance revêt la gravité d'une trahison parce que toute une communauté, prise au piège de la séduction esthétique, est tentée d'imiter le pharisaïsme du prédicateur. « A la première puissance, la tromperie consiste à dire le bien suprême et à ne pas le faire ; à la seconde puissance, la tromperie consiste à le prêcher, en sorte que beaucoup disent le bien suprême et ne le font pourtant pas. La tromperie peut devenir de plus en plus raffinée. Celle de la troisième puissance ne consiste pas seulement à prêcher dessus, mais à pleurer quand on prêche... La tromperie peut s'élever de plus en plus haut dans le raffinement. Pourtant elle n'est pas toujours raffinement, le plus souvent c'est bêtise et surdité (*Dumhed*)³⁶¹. »

Pleurer en prêchant, avec mimiques appropriées, telle est précisément la quatrième opération distinguée par Aristote dans la technique rhétorique. Elle consiste dans « la mise en scène du discours par un orateur qui doit se faire comédien ». Kierkegaard en reconstitue tous les éléments quand il décrit la comédie des prédicateurs modernes. C'est la bien nommée ὑπόκρισις. « Ces

358. Cf. *supra* et *Pap.*, 8, A, 397 ; *J.*, 2, p. 166 ; 1847 : « J'ai été éduqué avec les prédications de Mynster — par mon père. »

359. Les prédications de J.P. MYNSTER (1775-1854), nommé évêque de Sélande en 1834, furent publiées sous le titre *Praedikener paa alle Son-og-Hellig-dage i Aaret* (Prédications pour tous les dimanches et jours de fête de l'année). Kobenhavn, 1823. Kierkegaard possédait la 3^e édition du recueil.

360. *Pap.*, 11 (2), A, 299 ; *J.*, 5, p. 310 ; 1853-54 : « conséquences de la prédication du christianisme de Mynster ».

361. *Pap.*, 10 (1), A, 182 ; 1849. On a reconnu la parodie de la théorie des puissances de Schelling.

menteurs, ces rhéteurs fardés, écrit-il, habituent les hommes à ignorer la souffrance réelle dans la réalité de la vie. Comme celui qui n'a jamais vu de mendiants ailleurs que présentés sur une scène serait secoué de frissons à la vue d'un mendiant réel, ainsi ces orateurs rendent les hommes lâches, efféminés et tout leur discours, loin de les amener au christianisme, les en éloigne... Les églises sont devenues des salles de spectacles pour ces néfastes comédiens-rhéteurs ³⁶². » De la chrétienté elle-même il faut parler maintenant comme d'un spectacle. Elle se réduit à « un décor de théâtre qui ramène... tout ce qui est dit, à l'intérieur, à du radotage (*Vrævl*) », même et surtout si ce qui est dit est « d'ailleurs bien dit » ³⁶³. Le tape-à-l'œil du cérémonial, du costume et du geste, altère le message divin, destiné à la seule oreille. On invite le fidèle à regarder passivement, alors qu'il devrait écouter et obéir. Il est dans la situation inopportune, que *La pureté du cœur* rejette, du spectateur. De la scène, le spectacle se propage à travers l'assemblée, dont les membres se mesurent du regard, attentifs à leur mise et à leur mine ³⁶⁴. Kierkegaard n'oublie pas l'apprenti sorcier qui a donné le signal de la confusion. Il l'appelle par son nom et le tance sévèrement : « Le concept de pasteur, à présent usuel, démoralise tout simplement la communauté. On se trouve là, dans une Eglise où l'on est bien (*hyggelig*), entouré de magnificence et de splendeur (oui, comme dans un théâtre) — et alors s'avance un homme, un artiste (car, ne nous laissons pas tromper, il assure bien qu'il est simple, mais cela veut dire qu'il s'est perfectionné dans l'art — car la vraie simplicité c'est d'exprimer par sa vie ce qu'on prêche), un homme vêtu de vêtements recherchés, en possession de tous les avantages de la vie — et il déclare que le bien suprême, c'est de vouloir offrir tout en sacrifice ». Peut-on imaginer plus de « raffinement » dans la dérision ³⁶⁵ ? Si l'on compare acteur et pasteur, l'acteur paraît le plus sérieux des deux. Il a le mérite d'annoncer honnêtement, par voie d'affiche, que, « le soir, entre 7 et 10, il jouera les pères nobles ». Il ne provoque donc personne « à cette confusion né-

362. *Pap.*, 10 (2), A, 55 ; 1849 : « Ce n'est pas seulement de la coquetterie, c'est une ignominie d'être orateur religieux. »

363. *Pap.*, 10 (1), A, 533 ; *J.*, 3, p. 161 ; 1849.

364. Cf. *La pureté du cœur*, *supra* et *Hâte-toi d'écouter*, troisième Discours, début (para. 1).

365. *Pap.*, 9, A, 240 ; 1848. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 617 ; 1849 : l'éthique est escamotée au profit de l'esthétique et le christianisme est aboli.

faute, selon laquelle il serait lui-même ce qu'il représente³⁶⁶ ». Le pasteur, au contraire, se conduit en hypocrite. Il dissimule aux autres et à lui-même la distance qui sépare ce qu'il déclame de ce qu'il est. Kierkegaard ne cherche pas à savoir si tel ou tel pasteur particulier « pense ce qu'il dit », mais il dénonce l'absence de « sens existentiel de la moderne conférence-prédication..., qui est un non-sens »³⁶⁷. Son ironie ne manque pas d'exploiter les ressources comiques de la situation : « Il en est des pasteurs comme d'un directeur de gymnastique qui ne saurait pas nager lui-même et qui donnerait des leçons de natation aux gens, en se tenant sur un pont flottant. Il clamerait : Agitez seulement les bras rapidement », sans le faire lui-même³⁶⁸ ! Mais l'analyse reprend bientôt ses droits, détaillant l'échec éthique de cette éloquence. Elle devrait « provoquer l'auditeur à faire, à l'instant même, l'application de ce qui est dit..., à s'imposer une tâche tout à fait déterminée ». Mais voilà, les pasteurs « ne vivent pas eux-mêmes dans le religieux ». D'où l'affolement général, si quelqu'un « se jette *réellement* à l'eau³⁶⁹ » ! La solennité du dimanche se réduit à une « conférence-prédication », genre mondain s'il en est³⁷⁰ : l'orateur « met tout en mouvement pour opérer dans l'instant³⁷¹ ». Mais le lundi ? L'acteur-pasteur a oublié la « différence » qu'il y a entre les deux personnages et qui est justement l'existentiel, à savoir que le pasteur est pauvre — s'il prêche sur la pauvreté, etc.³⁷² Il a pourtant appris que,

366. *Pap.*, 10 (2), A, 143 ; *J.*, 3, p. 239 ; 1849.

367. *Pap.*, 8 (1), A, 448 ; 1847 : « Sur l'hypocrisie de la moderne conférence-prédication. » Cf. les reproches des prophètes adressés à Israël.

368. *Pap.*, 9, A, 120 ; *J.*, 2, p. 268 ; 1848 et *Pap.*, 9, A, 198 ; 1848.

369. *Pap.*, 10 (1), A, 185 ; *J.*, 3, p. 73 ; 1849. Cf. *Les Stades...* (S.V., t. 8, p. 239 ; trad., p. 359), où Frater Taciturnus déclare que « le croyant se trouve constamment sur l'abîme : il y a 70.000 brasses d'eau sous lui ».

370. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 568 ; *J.*, 4, p. 154 ; 1850.

371. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 322 ; 1851 : « l'intensité esthétique » de l'instant.

372. *Pap.*, 10 (2), A, 149 ; *J.*, 3, p. 241 (en partie) ; 1849, Kierkegaard évoque ici le pasteur Spang, qu'il décrit (*Pap.*, 5, A, 17 ; *J.*, 1, p. 314 ; 1844) « plein d'aplomb et d'onction..., gesticulant avec de grands gestes larges ». Peter Johannes Spang (1796-1846) était pasteur de l'église du Saint-Esprit à Copenhague depuis 1840. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 418 ; 1850 : « C'est l'exigence du chrétien... que ce qui est dit dans l'Eglise, doit être exprimé dans "la réalité", à travers l'existence... ; telle est la différence avec les spectacles et consorts » ; ou *Pap.*, 10 (3), A, 561 ; 1850 : « Le théâtre — l'Eglise. » Richard ROTHE (*Die Anfänge der Christlichen Kirche...*, Wittenberg, 1837), au lieu de dire que « le théâtre devient le

dans son ministère, l'existence doit former une « figure de résonance » où s'amplifie la sonorité de ce qu'il dit. Hélas ! Le culte est devenu « un essai grandiose pour se moquer de Dieu... Esthétiquement c'est peut-être assez beau ; mais, au sens chrétien, on parle à l'envers (par exemple Paulli)³⁷³ ». La plupart des prédicateurs à la mode sont de petits Mynster : ils se contentent « d'être pathétiques en chaire — au lieu d'agir dans la réalité... On castré un homme pour en faire un chanteur..., de même ces orateurs sont aussi, au sens chrétien, des castrats, privés de cette virilité propre qu'est l'existentiel », même s'ils peuvent pousser « des notes plus hautes » que les autres hommes³⁷⁴. On pourrait les remplacer par « des machines remontables », des sortes de « boîtes à musique » qui débiteraient, dans la chaire, « des prédications ravissantes qui élèvent ». Au moins on saurait qu'il n'y a pas d'actes à en attendre et la tromperie serait moins « scandaleuse ». Par contraste, on pourrait même espérer que se découvrirait « ce que c'est proprement que prêcher³⁷⁵ ».

Le censeur des « castrats » de la prédication ne s'inspire plus d'Aristote. Il se tourne, comme il se doit, vers Socrate et Platon. Il les applaudit, en complice, quand ils opposent la fausse rhétorique des sophistes, à la vraie, qui s'enracine dans le réel. « Oui, Platon et Socrate avaient raison : hors de l'Etat poètes tout autant qu'orateurs ! » Leur impatience, que justifiait la défense du « concept grec de philosophe », devient plus légitime encore quand il s'agit de la communication de ce qui est chrétien, compromise par le « pitoyable concept d'orateur, de déclamateur —

service de Dieu », aurait mieux fait « d'éclairer la différence entre un pasteur, un poète, un acteur. Le christianisme réclame un "témoin" ». Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 359 ; *J.*, 3, p. 112 ; 1849 et *Pap.*, 10 (4), A, 227 ; 1851 : « La prédication du christianisme ». Cf. *Ou bien, ou bien, S.V.*, t. 2, p. 138 ; *O.C.*, t. 3, p. 141 : « On recherche l'édification au théâtre et des jouissances esthétiques à l'église. »

373. *Pap.*, 10 (5), A, 127 ; *J.*, 4, p. 426 ; 1853. Henrik Voltelen Paulli (1809-1865), pasteur à la chapelle du Château de Christiansborg (1837-57), épousa en secondes noces la fille de l'évêque Mynster.

374. *Pap.*, 10 (1), A, 385 ; 1899 et *Pap.*, 10 (3), A, 725 ; *J.*, 4, p. 197 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 59 ; 1850 : « C'est justement quand Mynster est le plus admiré, dans ses moments les plus brillants — c'est justement alors qu'il est, au sens chrétien, le moins vrai. »

375. *Pap.*, 10 (3), A, 794 et 795 ; *J.*, 4, p. 210 ; 1851 : « Pasteurs ».

au lieu d'exécuteur »³⁷⁶. Socrate qualifiait les poètes d'« imposeurs », parce qu'ils « se rapportaient poétiquement à l'idéal, en le niant dans leurs vies personnelles ». Les pasteurs se comportent eux aussi en poètes. Mais, « puisqu'ils sont pasteurs, ils sont, en un sens beaucoup plus profond que les poètes, des imposeurs »³⁷⁷. Dès que la parole se sépare de l'action, elle n'est plus véridique. L'orateur, le rhéteur « produit l'effet inverse... de la parole créatrice de Dieu » : il la réduit à néant³⁷⁸. Il n'atteint le religieux que par « le *medium* de l'imagination » et il tient apparemment pour « ridicule » de l'introduire dans sa vie³⁷⁹. Or le christianisme « tend avant tout à la réalité, à être converti en réalité, seul et unique *medium* auquel, en vérité, il se rapporte essentiellement ». Il appelle une pratique. Il ne peut être communiqué « sans édification et réveil ». Il n'a que faire d'un « *medium* qui est quiétude (*Ro*). C'est pourquoi l'artistique, le poétique, le spéculatif, le scientifique, le professoral (*Docerende*) sont, au sens chrétien, péché³⁸⁰ ». Hors de l'expression existentielle de ce qui est, le christianisme paraît tout à fait autre que ce qu'il est, comme un bâton qui, « plongé dans l'eau, paraît brisé³⁸¹ ». On ne s'aperçoit plus, en particulier, qu'il est paradoxal. Il prend l'apparence d'une vérité vraisemblable. Il devient une vérité païenne, à l'antique, comme si le scandale de la Croix n'avait pas eu lieu : « L'antiquité tout entière (Platon — en tant d'endroits du *Phèdre*, du *Gorgias*, etc..., Aristote dans la *Rhétorique*...) tombe d'accord... sur le fait que la puissance de l'art de parler est le vraisemblable ». Le christianisme, par contre, « entra dans le monde sans aucun art de parler (car les apôtres et les martyrs sont bien loin d'être des artistes de la parole, leur vie est paradoxe et leur parole paradoxe, comme le christianisme)... Mais, à présent, le christianisme est rendu vraisemblable — et alors fleurissent *eo ipso* les rhéteurs... Le christianisme comme le vraisemblable — et servi par des

376. *Pap.*, 10 (1), A, 385 ; 1849.

377. *Pap.*, 10 (1), A, 11 ; J., 3, p. 15 ; 1849. Cf. *République* (600a-e ; 605b, 608a-n) ; *Gorgias* (502b) et le *Phèdre*. Cf. *infra*.

378. *Pap.*, 10 (2), A, 541 ; J., 3, p. 384 ; 1850.

379. *Pap.*, 8 (1), A, 398 ; J., 2, p. 167 ; 1847 : ainsi « on change l'éthique en esthétique » ; comme « au théâtre », on emploie « le *medium* de l'imagination ».

380. *Pap.*, 10 (1), A, 558 ; 1849.

381. *Pap.*, 10 (3), A, 616 ; J., 4, p. 167 ; 1850 : « *medium* de l'imagination-réalité. »

rhéteurs : alors le christianisme est aboli ³⁸² ». Dans la mesure où elle n'est plus qu'une « façon de parler » que les pasteurs se transmettent comme juristes ou médecins leur jargon ³⁸³, la vérité chrétienne mérite d'être traitée de rêve plus ou moins *opiacé*, ou comme le dit Karl Barth, de « narcotique ». Elle devient l'un des langages de l'imaginaire. Elle ressemble à tous les produits culturels, qui connaissent, après le temps du plein emploi, celui de l'oubli ou de la survie archéologique. Mynster, qui vit, comme il parle, en se mettant au goût du jour, accentue la funeste sécularisation d'un message qui ne s'adresse pas aux seuls contemporains et aux seuls Danois. Il ne croit pas si bien dire en soutenant cette thèse que « prendre au sérieux réellement le religieux, c'est — manquer de culture ³⁸⁴ ! » Il appartient au corps des hommes « cultivés » (ô combien !) qui, renonçant à la « reduplication », transforment le christianisme en un mythe, nommé, pourquoi pas ? « chrétienté ». A Strauss, plus logique ici que Mynster, puisqu'il démontre ouvertement que « le premier christianisme est mythe », Kierkegaard réplique avec humour que « le dernier » l'est encore bien davantage, au point de représenter, « sous son apparence actuelle,... la chose la plus pleine de fables qu'on puisse penser ». Pourquoi perdrait-il son temps, en effet, à discuter les arguments de la *Vie de Jésus* ? Ils s'appliquent à un « ordre » qui n'est plus celui de la foi. Le christianisme n'est pas, par essence, « mythique ». C'est la chrétienté qui le trahit en lui refusant « son *medium correct* », qui est « la reduplication de son contenu » ³⁸⁵. Elle lui préfère le *medium* de l'imagination, dans lequel les « fables » prolifèrent. Tout homme de culture chrétienne, « dont le vivre et l'exister ne portent pas la marque de la

382. *Pap.*, 10 (4), A, 633 ; 1852 : « Le christianisme — l'art de parler. » *Phèdre* : 272d ; 260a ; 267a ; 271d ; *Gorgias*, 452e. Cf. *supra* et *Pap.*, 10 (2), A, 533 ; *J.*, 3, p. p. 379 ; 1850. A propos de l'*Herméneutique* de H.N. CLAUSEN (*Det nye Testaments Hermeneutik*, Copenhague, 1840, p. 165) : on invente « d'autres catégories », des concepts esthétiques de rechange pour éviter les concepts éthiques. Ainsi, on cherche des *paragôgai* (additions) ou des *tropologiai* (tropes), pour doter l'Écriture de vénérabilité, au lieu simplement « d'obéir ».

383. *Pap.*, 10 (3), A, 176 ; 1850.

384. *Pap.*, 8 (1), A, 415 ; *J.*, 2, p. 170 ; 1847 et *Pap.*, 10 (4), A, 152 ; *J.*, 4, p. 236 (en partie) ; 1851.

385. *Pap.*, 10 (2), A, 529 ; *J.*, 3, p. 377 ; 1850. « Mythe » est pris ici dans le sens d'histoire imaginaire, de « fable ». Cf. *infra* son assimilation à la poésie. Cf. *La vie de Jésus* de Strauss.

forme d'existence déterminée par le Nouveau Testament, exprime par là — quels que soient les papotages, déclamations et assurances que livre sa bouche — que, pour lui, le christianisme est mythologie et poésie ». Il oublie, et ce n'est pas un prédicateur à la mode qui le lui rappellera, que « l'existentiel est la caractéristique qui sépare poésie, mythologie — et christianisme », et que « Christ a prêché le christianisme comme imitation, afin d'empêcher qu'on se rapporte au chrétien seulement au travers de l'imagination »³⁸⁶. Dans la voie de cette belle indifférence, nourrie de « poésie » pieuse, les émules de Mynster se sont avancés si loin que Kierkegaard n'hésite pas à considérer comme salubre le sursaut de « la dernière formation des libres penseurs (Feuerbach et consorts) ». Elle se charge, en fait, de « défendre le christianisme contre les chrétiens actuels ». Feuerbach, bien plus attentif qu'ils ne le sont aux « exigences » de la foi, leur remontre opportunément que « leurs vies ne correspondent pas à la doctrine du christianisme ». Il les avertit, à la manière de Johannes Climacus, que si « la chrétienté établie est démoralisée », c'est qu'elle a « perdu tout respect, au sens le plus profond (car le respect tout en assurances n'est rien), des obligations existentielles du christianisme »³⁸⁷.

La « tactique » des « libres penseurs » s'applique donc à la lutte contre la « confusion des temps modernes », qui ramène le christianisme dans la sphère esthétique et le traite en produit de l'imagination mondaine. Kierkegaard s'interroge sur son meilleur emploi. Le paradoxe que constitue l'imitation d'un adversaire déclaré du christianisme, d'un « traître », ne le gêne pas. N'est-il pas logique que le christianisme ait « besoin de traîtres » pour sa défense au moment où la chrétienté le trahit « de manière sour-

386. *Pap.*, 11 (1), A, 217 ; 1854 : « Un *nota bene* chrétien. » Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 626 ; 1852 : « Sans "l'imitation", le christianisme est mythologie, poésie : les libres penseurs, à notre époque, attaquent le christianisme et l'appellent mythologie, poésie. Alors arrivent les défenseurs..., la prédication officielle ; ils assurent que pour eux ce n'est pas vrai ; mais leurs vies expriment le contraire de l'imitation de Christ... Donc, pur eux, le christianisme — en dépit de toutes leurs assurances — est mythologie, poésie. »

387. *Pap.*, 10 (2), A, 163 ; *J.*, 3, p. 248 ; 1849 : « La position du christianisme, en cet instant. » En marge : « Et c'est pourquoi l'on peut dire par rapport à Feuerbach : *et ab hoste consilium.* »

noise » ? Les traîtres seuls lutteront à armes égales contre les hypocrites. Kierkegaard, en raison du caractère « dialectique » de la trahison, soutient que Dieu peut fort bien appeler à son service des « traîtres pieux qui lui obéissent sans condition ». Pieux, ils le sont « en exposant le christianisme » tel qu'il est. Traîtres, il le deviennent aux yeux de la chrétienté établie, dans laquelle ils dénoncent une « monstrueuse falsification », comme le fait aussi Feuerbach. Kierkegaard, on s'en doute, se tient de leur côté. De la tactique que Feuerbach a choisie pour démasquer le pharisaïsme, en se tenant au-dehors de l'Eglise, il fait, au-dedans, le même usage en inventant le personnage de Johannes Climacus. Ce dernier propose « une dialectique si extrême du christianisme qu'elle doit paraître à beaucoup comme une attaque..., car, dialectiquement, défense et attaque sont, à un cheveu près, une seule et même chose ». Mais son œuvre n'en demeure pas moins « une méditation... pour amener les autres au christianisme » ³⁸⁸.

La « tactique » ainsi suivie apparaît comme « l'inverse de la tactique habituelle. Il ne faut pas contre-démontrer que le christianisme n'est pas un mythe, il ne faut pas se défendre, etc. Non. Il faut attaquer, il faut prouver que la chrétienté est une fable — alors nous arriverons bien au bout de cette histoire de mythe ³⁸⁹ ». Kierkegaard va donc de l'avant. Il reprend à son compte et accentue la censure de la « falsification » du christianisme dont les libres penseurs ont pris l'initiative, avec l'espoir qu'elle finira par entraîner un réveil chrétien. La naïveté des « prêcheurs de christianisme qui commencent directement, tout de go, par l'orthodoxie » est, à ses yeux, intempestive. Il constate, sans surprise, qu'ils « n'ont guère d'effet, et sur peu de gens ». Quand on veut « soulever une époque entière », on doit « la connaître vraiment ». Or, ils ignorent que le triste état dans lequel se trouve la chrétienté exige que « l'on commence au paganisme ». Kierkegaard, averti de leur erreur, « commence » donc, avec *Ou bien, ou bien*, par rejoindre les gens dans la sphère où ils se sont enfermés, et qui est l'esthétique. « Par là, écrit-il, j'ai eu mon époque avec moi : elle n'a pas eu le moindre soupçon de l'endroit où je l'entraînais... Mais les hommes sont devenus attentifs aux problèmes. » Si, au contraire, on professe « d'emblée » le christianisme, ils disent : « Ce n'est pas quelque chose pour nous — et

388. *Pap.*, 10 (2), A, 163 ; *J.*, 3, p. 248 ; 1849.

389. *Pap.*, 10 (2), A, 529 ; *J.*, 3, p. 377 ; 1850.

alors de se tenir aussitôt sur leurs gardes ! » Il s'ensuit que le « terrible travail de l'écrivain tout entier (*hele*) » consiste « en une seule grande pensée qui est de blesser par derrière... Le reste n'est que papotage (*Sludder*) »³⁹⁰. La troisième partie des *Discours chrétiens* s'intitule précisément : « Pensées qui blessent par derrière — pour l'édification. » Tel est ici « le dialectique : l'émetteur doit avoir des yeux dans la nuque » pour que la communication s'avère « réelle »³⁹¹. Dans le langage militaire qui sied à la polémique, Kierkegaard baptise sa tactique : *neutralité armée*. Il utilise l'expression pour la première fois en 1838, afin de caractériser son attitude par rapport aux courants littéraires de l'époque³⁹². Il la reprend, dix ans plus tard, avec une arrière-pensée religieuse, pour désigner et exposer « le programme » d'une revue qu'il voudrait fonder, ou pour désigner certaine partie d'un ensemble de textes à composer : « Oeuvres réunies d'accomplissement »³⁹³. Le traité de *La neutralité armée* demeure un simple projet³⁹⁴. Mais son titre n'en exprime pas moins un parti-pris fondamental. Kierkegaard le tient, un moment, en réserve pour un appendice du *Point de vue sur mon activité d'auteur*. Il l'inscrit aussi en tête d'un feuillet du manuscrit de *Sur mon activité d'auteur*³⁹⁵.

L'intention est claire : faire comprendre aux contemporains de Mynster ce qu'est « l'existence chrétienne » et recourir à une « présentation... polémique », la seule qui puisse être efficace en un temps de tiédeur chrétienne. Mais Kierkegaard, s'il prend les armes, reste attaché à ce qu'il appelle la « neutralité ». Il entend, précise-t-il, donner « une impression déterminée,... poétiquement, sans autorité,... sans redupliquer... au sujet de ce que je dis moi-même être, de ce que je veux, etc. » C'est que la « confusion »

390. *Pap.*, 8 (1), A, 548 ; *J.*, 2, p. 204 ; 1848.

391. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B, 81 (32).

392. *Pap.*, 2, A, 770 ; 1838 : « Mon point de vue est la *neutralité armée*. »

393. *Pap.*, 9, A, 212 et 390 ; 1848. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 450 ; 1849.

394. Il se trouve en *Pap.*, 10 (5), 107. Le texte a été publié en 1965, à Copenhague, par Gregor Malansthuk, puis présenté en français par Jacques COLETTE, *Kierkegaard, chrétien incognito*, Le Cerf, 1968.

395. Cf. *Pap.*, 10 (5), B, 106 ou 108. Le sous-titre de *La neutralité armée* est le suivant : « ma position comme auteur chrétien dans la chrétienté » ; le texte qui se trouve sur « Un papillon de l'éditeur » de *Sur mon activité...* : « Ma position comme auteur religieux en 'chrétienté' et ma tactique » (*Pap.*, 10 (5), B, 273 ; novembre 1850).

dans la chrétienté est trop grande, « pour vaincre les hommes avec une communication directe »³⁹⁶. *Indirecte*, la « méthode » kierkegaardienne s'entoure tout naturellement de multiples précautions. Elle commande, d'abord, à l'auteur de se retirer de son œuvre. Il faut que l'« émetteur » se fasse oublier, de manière que le lecteur ou l'auditeur-récepteur soit confronté avec lui-même, devant Dieu, comme dans toute communication éthique. Mais sa « neutralité » est requise aussi par la situation présente de la chrétienté. « Si j'avais été en relation avec des païens, reconnaît Kierkegaard, je n'aurais pas pu demeurer neutre... Mais je vis dans la chrétienté, parmi des gens, qui, tous se prétendent chrétiens ». Compte tenu de la prétention dominante, se proclamer chrétien serait se prêter à la comédie du « chrétien remarquable », du modèle, voire du juge. Kierkegaard garde donc « la neutralité au sujet de son être chrétien (*Vaeren-christen*) » et se déclare « sans autorité »³⁹⁷. Il se tient dans une sorte de présence-absence, se cachant derrière ses masques et ses pseudonymes, feignant d'être autre qu'il n'est. Bref, sa « méthode » s'apparente initialement au mensonge. Manœuvre inévitable, en raison de la différence qui sépare de la communication directe la communication indirecte qui a été choisie. « Toute communication indirecte..., à son début, est une tromperie... Cette tromperie signifie que l'émetteur ne paraît surtout pas être un homme sérieux », que l'on pourrait « singer ». Paraître sérieux, en effet, « relève du sérieux direct », qui n'est pas « le sérieux au sens le plus profond ». Or, celui-ci implique que « l'émetteur soit sérieux — et que l'autre le devienne... par lui-même ». L'émetteur doit donc « aider » l'autre à « se rapporter à Dieu, comme Unique », seul accès au sérieux véritable. Il ne peut s'y employer qu'indirectement, afin d'éviter que son assistance ne se change en obstacle. Dans ces conditions, il ne lui reste plus qu'à devenir un *ironiste*. Qu'est-ce qu'un ironiste, en effet ? Un homme « qu'on ne peut jamais singer, puisqu'il est précisément un Protée qui, sans relâche, change de tromperie ». Et qu'est-ce que l'ironie ? « Le sérieux le plus haut »³⁹⁸.

La communication indirecte, en prenant le détour de la trom-

396. *Pap.*, 9, A, 212 et 390 ; 1848 et *Pap.*, 10 (5), B, 107 (pp. 288-299-293), *trad.*, Colette, pp. 22-20-46-33.

397. *La neutralité armée*, pp. 298-299 ; *trad.*, p. 45. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 97 ; 1849 : « essai poétique — sans autorité... *Neutralité armée*. »

398. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B (22) et 85 (23).

perie ironique, devient *maïeutique*. Kierkegaard le reconnaît formellement. A propos de la « tromperie nécessaire » qu'il a comise dans *Ou bien, ou bien*, afin de « mener les hommes, si possible, dans le religieux », ce qui a « constamment été (sa) tâche », il affirme qu'elle a eu « son effet de manière maïeutique »³⁹⁹. Une telle méthode, que résume la formule paradoxale : « tromper (pour mener) dans la vérité », relève de la communication « éthico-religieuse ». La chrétienté, égarée, « enseigne ce qui est chrétien comme un savoir ». Elle néglige donc le type de communication approprié au message qu'il lui appartient de rediffuser : la maïeutique socratique qui est « éducation, entraînement, enseignement d'un art ». Kierkegaard se flatte de l'avoir réhabilitée. « Ici se trouve mon mérite : à l'aide de pseudonymes, avoir découvert le maïeutique, à l'intérieur du christianisme... En même temps, avoir placé les "Je" au beau milieu de la vie. Car ce qui manque tout à fait à notre époque, c'est que quelqu'un dise : "Je". A présent ces "Je" ne sont sans doute que des "Je" poétiques, mais c'est pourtant toujours quelque chose⁴⁰⁰. » Tel est le résultat de l'action menée par Johannes Climacus et consorts. Partis en guerre contre la confusion moderne, ils ne l'ont pas ménagée quand elle abolissait toute différence, non seulement entre « chrétienté et ordre établi », christianisme et esthétique, mais encore entre *medium* chrétien éthico-existentiel et *medium* imaginaire⁴⁰¹. Dans ce dernier cas, ils ont montré combien il était « désastreux » de se fier au « *medium* de l'éloquence », tandis que « raillerie, ironie, humour » faisaient merveille, parce que « beaucoup plus proches de l'existentiel du christianisme »⁴⁰². Leur propre maïeutique a permis de présenter « toutes les déterminations intermédiaires (*Mellembestemmelserne*)... dans leur devenir », c'est-à-dire tous les stades existentiels à parcourir, « dans l'intériorité », pour *devenir* un « chrétien idéal »⁴⁰³. C'est en songeant à ce succès que Kierkegaard se persuade que sa « productivité tout entière (*hele*) » pourrait être utilisée comme « réveil poétique »⁴⁰⁴. En 1847, il demande qu'on le juge lui-même d'après l'efficacité de sa

399. *Pap.*, 10 (1), A, 192 ; *J.*, 3, p. 74 ; 1849.

400. *Ibid.*, 85 (24) et 82 (13). Cf. *Pap.*, 8 (2), B, 87 ; *trad.* Vergote, p. 71. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 531 ; *J.*, 3, p. 160 ; 1849.

401. Cf. *La neutralité armée*, p. 289 ; *trad. cit.*, p. 23 à 26.

402. *Pap.*, 10 (1), A, 523 ; *J.*, 3 p. 160 ; 1849.

403. *La neutralité armée*, p. 29 ; *trad. cit.*, p. 30.

404. *Pap.*, 10 (1), A, 95 ; 1849.

maïeutique. « Qu'on fasse maintenant de moi ce qu'on voudra, on ne pourra nier ce qui fut mon idée et ma vie, qui était une des pensées les plus originales de beaucoup d'époques et la pensée la plus originale exprimée en langue danoise : que le christianisme avait besoin d'un maïeuticien... Cette catégorie : prêcher le christianisme, confesser Christ, ne convient pas à la chrétienté. Ici, justement, convient la maïeutique, qui part du fait que les hommes ont le bien suprême, mais qui veut les aider à être attentifs à ce qu'ils ont ⁴⁰⁵. »

Le christianisme a-t-il toujours besoin de la maïeutique kierkegaardienne ? Les hommes qui se soucient d'annoncer l'Evangile en terre dite chrétienne savent qu'en adoptant la communication directe, ils s'attirent la même fin de non-recevoir que Paul de la part des Athéniens : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ⁴⁰⁶. » C'est pourquoi certains théologiens d'aujourd'hui soutiennent qu'il leur faut commencer par proclamer « la mort de Dieu », du Dieu que révère la chrétienté établie, afin de rendre le monde attentif au christianisme véritable ⁴⁰⁷. Le souci qu'ils manifestent de parler le langage de l'interlocuteur, de se mettre à sa portée, de « se faire tout à tous ⁴⁰⁸ » et d'atteindre l'autre là où il est, voire même, à l'occasion, de s'associer à Nietzsche, comme Kierkegaard à Feuerbach, n'a rien que d'évangélique. Il est le fondement de la théologie pratique. Mais la difficulté de l'exercer surgit avec la question que Kierkegaard pose lui-même : jusqu'où pousser l'accommodation, « le négatif de la maïeutique » ? Ou, si l'on préfère, avec la question inverse : jusqu'à quel

405. *Pap.*, 8 (1), A, 42 ; *J.*, 2, p. 101 ; 1847.

406. *Ac.*, 17, 32.

407. Cf. Thomas J.J. ALTIZER, par exemple : *Radical Theology and the death of God* (en collaboration avec W. HAMILTON), 1966, p. 95 : « La théologie moderne... fut fondée par Søren Kierkegaard » à cause du « divorce » entre foi et réalité. Altizer se propose de suivre « la méthode dialectique » de Kierkegaard jusqu'au bout. « Kierkegaard connut la mort de Dieu seulement en tant que réalité objective... A (son) époque la mort de Dieu n'était pas encore devenue une réalité subjective » (p. 97). Les « chrétiens radicaux » doivent désormais se révolter contre les églises établies pour inventer une nouvelle expression de la foi, de l'incarnation de Christ.

408. 1 Co. 9, 22. Cf. K. BARTH, *Révélation. Eglise. Théologie*. Le prédicateur « traduit » dans la langue « d'aujourd'hui » le message chrétien. La dogmatique doit surveiller la « conformité » de ce qui est dit avec la Révélation (pp. 51-52).

point le récepteur doit d'abord être purifié ? La réponse, quelle qu'elle soit, doit être donnée avec la plus grande prudence. Kierkegaard avertit les étourdis que la communication indirecte est « très dangereuse pour l'émetteur » et il leur rappelle que Socrate craignait d'être « mordu » par ses interlocuteurs, au moment où ils découvriraient sa manœuvre. Il leur fait observer que, dans la « dialectique » d'une telle communication, « l'émetteur doit travailler contre lui-même », puisqu'il faut, tout « en repoussant les hommes de soi, les gagner à la vérité »⁴⁰⁹. Il y a donc bien un risque « démoniaque » : se surestimer soi-même et tenter Dieu au lieu de lui obéir... « Nous nous efforçons de vaincre les hommes, tandis que, devant Dieu, nous sommes manifestes. » Jusqu'à quel point est-il permis de pousser cette inconséquence⁴¹⁰ ?

2. ADORER

On comprend que Kierkegaard éprouve le besoin, en 1848, de délaisser la communication indirecte. A la communication directe, déjà pratiquée dans les *Discours édifiants* qui correspondent, jusqu'en 1846, aux œuvres pseudonymes, il donne désormais la préférence. Pendant deux ans, il ne publie que des « discours chrétiens » : *Les œuvres de l'amour* (1847), les *Discours chrétiens* (1848). L'explication qu'il en donne prouve que sa nouvelle ligne de conduite est parfaitement délibérée. « La communication de ce qui est chrétien, écrit-il, doit, à la fin, s'achever en 'témoignage'. Le maïeutique ne peut pas être la dernière forme. Au sens chrétien, en effet, la vérité ne se trouve tout de même pas dans le sujet (comme l'entendait Socrate), mais c'est une révélation qui doit être prêchée. Dans la chrétienté, le maïeutique peut fort bien

409. *Dialectique de la communication...*, *Pap.*, 8 (2), B, 81 (30) (31) (29).

410. *Pap.*, 7 (11), A, 227 ; 1847. Cf. *Pap.*, 9, A, 234 ; J., 2, p. 304 ; 1848 : « C'est démoniaque parce que c'est faire d'un homme une détermination intermédiaire entre Dieu et les autres hommes. » *Pap.*, 9, A, 260 ; J., 2, p. 312 ; 1848. Cf. *Pap.*, 9, A, 151 ; J., 2, p. 276 ; 1848 : « Quelle différence y a-t-il entre professer (*docere*) et l'art existentiel d'être ceci ou cela ? C'est que : quand je professe, c'est proprement avec mon aide que les autres comprennent ; dans l'autre cas, je me suis retiré entièrement du rapport à eux... Leur compréhension ne dépendra par conséquent que des forces qu'ils ont en eux-mêmes, c'est-à-dire que je suis leur examinateur » ou *Pap.*, 9, A, 222 ; J., 2, p. 298 ; 1848 : « Le maïeutique, proprement, n'est qu'une expression d'une supériorité d'homme à homme. »

être utilisée, justement parce que la plupart vivent... dans l'illusion qu'ils sont chrétiens. Mais, puisque le christinaïsme est le christianisme, l'homme de la maïeutique doit devenir un témoin ⁴¹¹. » Convaincu que, seule, la communication directe se rapporte « au décisif chrétien », Kierkegaard décide de s'adjoindre un compagnon, à qui il expliquerait ce qu'il veut « directement et distinctement » ⁴¹². Il choisit Rasmus Nielsen pour l'initier à sa tactique au cours de conversations et de promenades. Mais l'histoire de leurs relations n'est qu'alternance d'espoirs et de déceptions, jusqu'à leur rupture, en 1850 ⁴¹³. D'autres déboires vont retarder aussi le passage définitif de la communication indirecte à la communication directe et rendre momentanément nécessaire une « tactique » intermédiaire. C'est ainsi que Kierkegaard « se sent envahi de mélancolie » à la pensée d'être le « contemporain de Mynster » et de devoir lutter contre lui, tout effort de dialogue s'avérant vain ⁴¹⁴. Il doit convenir que le vieil évêque ressemble plus que jamais à Louis-Philippe : « sans essor d'idées, sans pathos existentiel, mais rusé pour employer de petits moyens, comprenant que le gagne-pain est tout de même proprement ce qui gouverne le monde et que celui qui a des gagne-pain à distribuer, gouverne, en somme, en sécurité ⁴¹⁵ ». La cure socratique, à laquelle Kierkegaard a voulu soumettre les chefs de son église, ne l'a pas changée. Elle n'a pas entamé non plus l'assurance professorale du pasteur Martensen, ni son appétit d'honneur. « Martensen dont l'activité consiste à dégager à moitié expressions et déterminations (*Bestemmelser*), parle aussi sur le fait que le chris-

411. *Pap.*, 9, A, 221 ; *J.*, 2, p. 297 ; 1848.

412. *Pap.*, 9, A, 265 ; 1848. et *Pap.*, 9, A, 234 ; *J.*, 2, p. 304 ; 1848 : « Par rapport au christianisme il est dangereux de tenir... ce que l'on veut *in toto...*, *in suspenso*. » On sert ainsi le christianisme « de manière a-chrétienne. »

413. Rasmus Nielsen, maître de conférences en philosophie morale à l'Université de Copenhague en 1841, puis professeur titulaire en 1850, malgré « la communication directe », s'est vite révélé inapte à la « réduction » (*Pap.*, 9, A, 227 et 229 ; *J.*, 2, p. 302 ; 1848) : « Il ne pouvait absolument pas avoir l'impression d'une dialectique de la vie présente (*Naervaerende-Dialektisk*), sans communication directe » (*Pap.*, 9, A, 231 ; *J.*, 2, p. 313 ; 1848). Kierkegaard ne se souciait guère de voir la vérité existentielle changée en leçons professorales !

414. *Pap.*, 10 (3), A, 742 ; *J.*, 4, p. 199 ; 1851 : « Mynster et moi. » Kierkegaard s'efforçait de garder le contact avec l'évêque.

415. *Pap.*, 10 (3), A, 453 ; *J.*, 2, p. 130 ; 1850.

tianisme doit être une vie, une vie réelle — maintenant commence l'homme qui assure — une vie droitement réelle, une vie tout à fait droitement réelle pour nous ; on ne doit pas se rapporter au christianisme à travers l'imagination. Bon. Mais, à présent, la propre existence de Martensen, qu'exprime-t-elle ? Elle exprime qu'il peut être heureux dans le monde, avoir honneur et considération, un poste haut placé, etc. — est-ce là la réalisation du christianisme ? Comme philosophe, Martensen est un homme qui assure — absolument pas un dialecticien ; et, comme chrétien il n'est aussi qu'un homme qui assure..., avant tout, (avec) des catégories purement et simplement rhétoriques ⁴¹⁶. » Qu'attendre donc du christianisme « à la Mynster et Martensen », qui satisfait la majorité des pasteurs de l'Eglise danoise ⁴¹⁷ ? Ce n'est qu'un christianisme tronqué, enfermé dans les limites de la vie mondaine et médiocre dont s'accommodent les hommes communs. Assurer son gagne-pain, améliorer son bien-être, voilà bien les « soucis des païens ». Il serait indécent de développer tout ce qui, dans l'éthique chrétienne, pourrait troubler une petite vie si confortable.

Mais voilà qu'on ne se contente plus d'étouffer la question de l'existential. On porte atteinte positivement au christianisme en omettant d'annoncer la moitié de la bonne nouvelle, la plus gênante. Omission, trahison : Kierkegaard n'y tient plus. « Quand, dans la "prédication", s'écrie-t-il, on fait un rabais sur l'exigence, on la passe sous silence, il y a lieu d'attaquer, parce que l'on ne s'en prend pas à la vie d'un *Unique*, mais à sa doctrine. Et c'est ici justement que se trouve, le plus souvent, la précarité de la prédication : elle tait l'exigence — quoi d'étonnant, puisque, officiellement, n'est-ce pas ? c'est du christianisme... de jouir de la vie, etc. ⁴¹⁸ » L'Eglise officielle ne se sent décidément pas une vocation prophétique. Elle convie plutôt ses membres à se retirer bien au chaud dans leur « intériorité », à réserver leur vie religieuse pour « *les heures tranquilles (stille)* » qu'ils viennent passer dans de douille sanctuaires. Elle s'interdit de « prêcher dans la rue », selon le vœu de Luther et l'exemple des apôtres ⁴¹⁹. Comme si les « heures tranquilles » dans l'Eglise représentaient

416. *Pap.*, 10 (1), A, 558 ; 1849. Cf. *Den christelige Dogmatik* (Copenhague, 1849), que possédait Kierkegaard.

417. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 559 ; 1849.

418. *Pap.*, 10 (5), A, 58 ; *J.*, 4, p. 394 ; 1852.

419. *Dialectique de la communication...* *Pap.*, 8 (2), B, 85 (18).

« le maximum de la religiosité » ! Elles ne sont, au contraire, que des « exercices scolaires — pour que tu puisses planter le religieux au cœur de la réalité ». Il en va du chrétien comme du violoniste. L'instrumentiste a besoin d'« heures tranquilles » pour « s'entraîner avant de jouer dans un orchestre », sinon « il trouble tout ». Mais « son *télos* est constamment de pouvoir jouer dans l'orchestre. De même pour le religieux ⁴²⁰ ». Mynster suit la règle opposée : « un peu de lyrisme dans une heure tranquille, une fois la semaine », et puis « vivre dans de tout autres catégories » ⁴²¹. Il privilégie le christianisme des dimanches « oublié dans l'humble quotidienneté » des lundis ⁴²². Il soutient inconsidérément qu'il ne faut pas prêcher dans la rue, mais « ici, dans ton sanctuaire, dans ce lieu tranquille », sans avouer tout simplement qu'il « manque de foi et de courage et de forces » pour l'évangélisation militante ⁴²³.

Cette démission trahit l'avènement d'un nouvel épicurisme. Mynster lui-même a prêché le christianisme « de manière a-chrétienne » puisque, ce faisant, « il a joui de tous les biens de la vie et s'est procuré un grand prestige ». Mais il a fait pire. Désireux de « s'insinuer dans la faveur des hommes », il leur a présenté le christianisme comme « une douce consolation » ⁴²⁴. Là commence sa trahison, autrement plus grave que les médiocres écarts de sa conduite. En effet, quand on ne prêche que la « douceur » de l'Evangile, « on leurre les hommes de l'illusion qu'ils sont chrétiens ». Tout se passe comme si l'on avait « l'in-

420. *Pap.*, 10 (4), A, 306 ; *J.*, 4, p. 271 (en partie) ; 1851 : « La vraie signification des "heures tranquilles" dans l'Eglise..., c'est de rendre l'Eglise superflue. »

421. *Pap.*, 10 (4), A, 554 ; 1852 et *Pap.*, 10 (5), A, 51 ; 1852 : « Les heures tranquilles. »

422. Cf. Mynster, *op. cit.*, prédication n° 1 : « Définition et valeur des heures de recueillement » (silence et tranquillité). Nous avons « le devoir de nous recueillir régulièrement... loin des bruits de ce monde. » Cf. *Pap.*, 9, A, 39 ; *J.*, 2, p. 248 ; 1848 : Mynster « a toujours été un si grand amateur de ces "heures tranquilles" dans les lieux sacrés. »

423. Cf. *Pap.*, 10(1), A, 359 ; *J.*, 3, p. 112 ; 1849 : Sermon du 20 mai 1849. Cf. J.P. MYNSTER : *Praedikener holdte i Aarene 1849 et 1850* ; Copenhague, 1851, que possédait Kierkegaard. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 434 ; *J.*, 4, p. 125 ; 1850 : « ma présentation. » Et *Pap.*, 10 (4), A, 152 ; 1851.

424. *Pap.*, 9 (A), 81 ; *J.*, 2, p. 259 ; 1848. Cf. J.P. MYNSTER : *Praedikener* (Copenhague ; 1826 ; 1^{er} livre), que Kierkegaard possédait.

tention d'émasculer l'homme comme Esprit (*Aand*)⁴²⁵ ». D'où l'état religieux « pitoyable de notre époque ». Des « faussaires » propagent une « misérable falsification » du christianisme. Ils font comme si le christianisme allait de soi, comme s'il suffisait, pour s'y convertir, de s'abandonner à une « sentimentalité fade (littéralement : dessalée) et efféminée », à un « épicurisme raffiné ». Ce sont des comédiens et des joueurs. « Comme des enfants (dans la sécurité du salon) jouent à la guerre, ainsi la chrétienté tout entière joue... au christianisme, à l'intérieur de la sécurité de la mondanité⁴²⁶ ». On évoque la Croix, on parle de persécution, mais on ne quitte pas son abri. Il n'y a là que « volupté intellectuelle ». Mais l'expression est trop académique. L'Ancien Testament n'a qu'un mot, le plus dur : « adultère⁴²⁷ ». Kierkegaard prend pour modèle l'âpreté du prophète. Il lance contre le christianisme châtré de ses contemporains les traits acérés dont Nietzsche s'armera à son tour. Admirable pouvoir de la « douceur » : aujourd'hui, « Dieu n'est pas tant notre père que notre grand-père » et Noël n'est plus que fête de l'enfance⁴²⁸.

Pour rétablir l'équilibre dialectique du christianisme, Kierkegaard se voit contraint d'opposer aux débordements de l'indulgence les exigences de la sévérité. La tactique négative de la maïeutique ne lui est, ici, d'aucun secours. Il doit s'associer à l'annonce de la Parole, en divulguant la partie du message divin que Mynster tient cachée. Du rôle qui lui revient il mesure à la fois la légitimité et les limites. Le christianisme, explique-t-il, « est douceur dans la sévérité. Comme la sévérité est ainsi l'élément (*Moment*) dialectique, les hommes l'ont purement et simplement abolie et ils ont reténu que le christianisme était douceur ».

425. *Pap.*, 10 (2), A, 131 ; *J.*, 3, p. 236 ; 1849 et *Pap.*, 10 (3), A, 502 ; *J.*, 4, p. 140 ; 1850 : « Les pasteurs. »

426. *Pap.*, 11 (1), A, 14 ; *J.*, 5, p. 19 ; 1854 et *Pap.*, 9, A, 405 ; *J.*, 2, p. 365 ; 1848.

427. *Pap.*, 9, A, 403 ; *J.*, 2, p. 364 ; 1848. Cf. *Os.*, 1, 2.

428. *Pap.*, 10 (2), A, 159 ; *J.*, 3, p. 245 ; 1849 et *Pap.*, 11 (2), A, 15 ; *J.*, 5, p. 191 ; 1854. Cf. la correspondance entre Georg Brandes et Nietzsche à propos de Kierkegaard. Cf. les textes concernant « la fête de Noël », fête des enfants, qui prend la place de Pâques : *Pap.*, 10 (3), A, 776 ; *J.*, 4, p. 205 ; 1851 et *Pap.*, 10 (5), A, 145 ; 1853. Sur la fausse « sentimentalité de l'enfance » : *Pap.*, 8 (1), A, 470 ; *J.*, 2, p. 186 ; 1847 et *Pap.*, 9, A, 460 ; *J.*, 2, p. 384 ; 1848.

Or le pire danger, « partout où il y a un élément dialectique, qui doit bien entendu être dépassé (*ophaeves*), c'est qu'il soit changé en son opposé (*Modsatte*), ici, la sévérité en douceur ». « Dans le domaine de l'Esprit (*Aand*) », une telle altération de l'élément dialectique rend « l'autre thèse », ici, la douceur, « fausse »⁴²⁹. Le fonctionnement de la prédication se dérègle donc tout entier, quand « le maître (le pasteur) ne prêche pas l'exigence, mais l'indulgence ». Il va de soi que l'exigence est sacrifiée. Et bien à tort, car elle est « le général, ce qui vaut pour tous, l'échelle avec laquelle chacun se mesure » et, par conséquent, « ce qu'il faut prêcher... afin de poser l'inquiétude (*Uro*) ». Mais, de son côté, l'indulgence se trouve gravement faussée. En effet, comme elle est « tout à fait différente pour les différents (individus) », comme elle dépend de « leur compréhension privée, la plus intime, avec Dieu », ce n'est pas elle qu'il convient de prêcher. Mais c'est la prédication de l'exigence qui doit « conduire les hommes vers Dieu et Christ pour chercher à trouver de quelle indulgence ils ont besoin ». En distribuant à tout vent l'indulgence, qui se trouve dans « le secret le plus profond de la conscience de l'*Unique* avec Dieu », Mynster et ses pareils usurpent « l'un des privilèges de la splendeur de Dieu », à moins qu'ils ne prennent l'indulgence « en vanité », comme s'il s'agissait d'une « espèce de fable qu'on se raconterait les uns aux autres ». Kierkegaard remet de l'ordre dans ce beau gâchis. De la grâce, rappelle-t-il, « Dieu est le seul et unique dispensateur. Il veut que chaque homme particulier (*Enkelt*), après dressage par la prédication de l'exigence, s'adresse, tout à fait en particulier (*Saerligen*), à lui et reçoive, en particulier, l'indulgence »⁴³⁰. Dès que le christianisme, sous prétexte de s'adoucir, s'écarte de cette stricte compréhension de la grâce, il devient « presque inévitable que l'idée du mérite s'insinue »⁴³¹. Cessant d'être demandeur, le bénéficiaire de l'indulgence ne tarde pas à considérer que tout ce qu'il fait est digne de récompense. Il ne vit plus sous le signe de la grâce, mais sur le mode de la revendication. Il faut donc lui

429. *Pap.*, 10 (3), A, 165 ; *J.*, 4, p. 56 (en partie), 1850 : « La parabole de la brebis perdue. » Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 132 ; *J.*, 3, p. 236 ; 1849 : « Partout, dans la chrétienté, on a aboli l'élément (*Moment*) dialectique ; on prend la doctrine de la Grâce, un stade entier trop haut. »

430. *Pap.*, 10 (3), A, 72 ; *J.*, 4, p. 30 ; 1850 : « L'exigence — l'indulgence. »

431. *Pap.*, 10 (2), A, 160 ; *J.*, 3, p. 248 ; 1849.

répéter, en acceptant de lui déplaire, que « l'exigence chrétienne est infinie et qu'elle doit être prêchée », que « chacun doit alors se rapporter à la grâce, qui doit aussi être prêchée »⁴³². L'erreur toujours renaissante de la chrétienté consiste à rétablir l'« instance », païenne, de l'homme. On oublie que nul homme n'a jamais « le droit de dire à un autre homme, dont la vie n'exprime pas l'exigence : "Tranquillise-toi par la grâce" ». On oublie que Dieu seul a « le droit de le dire à l'Unique ». Dieu qui n'est pas « un mort (*Afdæd*) », mais qui vit, se réserve d'être « le seul et unique dispensateur de la grâce, pour notre paix et notre joie »⁴³³ ! » Kierkegaard, en prêchant l'exigence, que Dieu seul peut lever, réhabilite incontestablement l'éthique. Mais il le fait dans une perspective polémique, afin de sauvegarder la combinaison dialectique des opposés, altérée par « le mynstérisme et la prédication officielle ». Les champions de l'indulgence ne savent « ni placer le modèle pour 'l'imitation', ni faire la pression qu'il faut, avec lui, pour qu'on doive recourir à la grâce »⁴³⁴. Tandis qu'ils « renversent le rapport » et changent l'extraordinaire éthique, qui « se rapporte sans plus à chaque Unique », en une extraordinaire esthétique, fondé sur la différence qui existe entre les hommes, Kierkegaard enseigne que « chacun doit se rapporter à l'exigence de l'idéalité », qu'il doit « devant Dieu, prendre pour échelle l'exigence de l'idéalité, pour, ensuite, devant Dieu..., recourir à la grâce »⁴³⁵.

Kierkegaard, dont la « joie la plus belle » était « d'exprimer tant bien que mal l'amour du prochain », et la « consolation, d'adoucir un peu » la vie des humbles, ne joue pas au rigoriste de gaité de cœur⁴³⁶. Il se sait si foncièrement doux qu'il pourrait « prêcher la douceur du christianisme comme aucun de

432. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 47 ; 1849 : Luther dit « que chaque prédication commence, d'abord, par être une prédication de la loi », pour pouvoir annoncer « la grâce ».

433. *Pap.*, 10 (5), A, 64 ; 1853 : « la Grâce ».

434. *Pap.*, 10 (5), A, 88 ; *J.*, 4, p. 410 ; 1853 : « Christ comme modèle, les apôtres comme modèles ; la grâce ; que l'exigence chrétienne ne doit pourtant pas moins être prêchée. »

435. *Pap.*, 10 (3), A, 464 ; *J.*, 4, p. 131 ; 1850 : « L'extraordinaire éthique et la fraude de la conférence-prédication », et *Pap.*, 10 (3), A, 268 ; *J.*, 4, p. 84 ; 1849 : « La détermination intermédiaire entre l'exigence de l'idéalité et là où nous en sommes. »

436. *Pap.*, 10 (3), A, 13 ; *J.*, 4, p. 12 ; 1850 : « Stoïcisme et christianisme ma vie ».

ceux qui la prêchent ». S'il souligne ce qu'il y a d'« épouvantable » dans le christianisme, c'est avec la crainte de trahir sa mission ⁴³⁷. Il confie aux *Papirer* ses scrupules, son hésitation, par exemple, à inclure dans les *Discours chrétiens*, toute une partie polémique : *Pensées qui blessent par derrière* ⁴³⁸. « Quelle autorité divine ne faut-il pas pour prêcher le christianisme ! » soupire-t-il. Oh ! certes, « prêcher la douceur, on le peut aisément... On est aimé des hommes, on reçoit leur merci... Mais prêcher la sévérité ! Purs scrupules (*Anfaegtelse*) » pour savoir « si on peut soi-même aller jusqu'au bout », si on ne va pas « détruire au lieu d'édifier !... Pure inquiétude, souci, crainte et tremblement, à cause des autres ! » Seuls, les « sévices » du monde ont « contraint les lèvres » de Kierkegaard à « la prédication du christianisme le plus sévère, proprement contre (sa) volonté » ⁴³⁹. Il ne se sent pas tout à fait responsable des « conséquences (*consequentser*) » de l'affaire du *Corsaire* ⁴⁴⁰. On l'accuse « d'exagération » ? Qu'on relise le Nouveau Testament et qu'on lui montre « où il rabat et marchande ⁴⁴¹ ». On lui reproche « d'avoir été trop sévère » ? Mais « à qui la faute ?... Je n'avais jamais songé à devoir devenir si sévère, moi qui étais commisération et sympathie ». Au reste, le censeur malgré lui « n'a jamais communiqué » ce qui pouvait seulement « troubler, angoisser », mais « seulement ce qu'il avait surmonté par une foi victorieuse » ⁴⁴², afin d'aider les autres.

Dans le combat qu'il se croit obligé de mener contre les pasteurs qui ont « supprimé l'exigence, aboli l'idéal », Kierkegaard ne s'abandonne que secondairement à la mauvaise humeur. Il suit une tactique délibérée, qu'il définit avec toute l'assurance que lui donne une longue pratique de la réflexion : « d'abord, un détachement de poètes... religieux », pour exposer les « exigences de l'idéalité » et en donner « une impression pathétique » ;

437. *Pap.*, 10 (3), A, 716 ; *J.*, 4, p. 195 ; 1851 : « la douceur ».

438. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 559 ; *J.*, 2, p. 208 ; 1848 : Kierkegaard songe à écarter les *Pensées*... « trop polémiques » pour « être aussi douces que possible, après la forte polémique des *Œuvres de l'amour* ».

439. *Pap.*, 10 (3), A, 42 ; *J.*, 4, p. 22 ; 1850 : La prédication du christianisme et *Pap.*, 10 (3), A, 71 ; 1850 : « Douceur-sévérité ».

440. *Pap.*, 10 (2), A, 589 ; *J.*, 3, p. 393 ; 1850 : Kierkegaard dut « présenter le christianisme selon son échelle la plus sévère ».

441. *Pap.*, 10 (3), A, 434 ; *J.*, 4, p. 125 ; 1850 : « ma présentation ».

442. *Pap.*, 10 (2), A, 185 ; *J.*, 3, p. 254 ; 1849.

ensuite seulement suivront « ensemble, le cloître » retrouvé et « les témoins de la vérité ». Il précise que, dans ces conditions « (sa) tâche » est double : « garantir le pathos de l'existentiel », de manière maïeutique ; puis « exposer les exigences de l'idéalité au sens éminent », en montrant qu'à « l'idéal, tous doivent se rapporter ». Ce programme lui convient sans doute en raison de sa « nature polémique », de sa « mélancolie », de ses « prémisses religieuses et de (ses) souffrances intérieures », de la conscience qu'il a, enfin, d'être « un pénitent ». Il n'est pas sûr, pourtant, de satisfaire à toutes les « exigences » qui le pressent : il s'y « efforce » seulement. Un nouveau pseudonyme lui devient nécessaire pour exposer l'« idéal chrétien » au sens « éminent ». Il montrera que, dans toute sa productivité, Kierkegaard fait sa propre éducation, aussi bien que celle des autres⁴⁴³. Tel est le rôle dévolu à Anti-Climacus, capable d'atteindre ce qui demeure hors de la portée de son demiurge⁴⁴⁴. Tandis que Climacus était « plus bas », niant qu'il fût lui-même chrétien, Anti-Climacus est « plus haut » ; c'est « un chrétien à un degré extraordinaire »⁴⁴⁵. Il a « la voix éclatante (*Ræst*) du juge », qui, dans la communication éthico-religieuse « tend la sévérité pour qu'on sente le besoin de la grâce, sans pourtant la prendre en vanité ». Ainsi dans le premier écrit de l'*Entraînement au christianisme*, il fait preuve de « sévérité qualitative », en affirmant que « Christ est venu dans le monde parce qu'il était l'Absolu », à quoi « correspond l'absolu : “tu dois” ». Il demeure fidèle à lui-même dans le second écrit, où il insiste sur « la nécessité » d'associer scandale à chrétien, comme dans le troisième, qui pose la nécessité de « l'abaissement »⁴⁴⁶. Cependant on le comprendrait imparfaite-

443. *Pap.*, 10 (2), A, 157 et 158 ; 1849 : « Une nouvelle considération sur le rapport pasteur-poète dans le domaine religieux. »

444. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 66 ; *J.*, 3, p. 220 ; 1849 ; *Pap.*, 10 (2), A, 177 ; 1849. Anti-Climacus est utilisé pour tout ce qui est regroupé sous le nom d'*Entraînement au christianisme* : « essai poétique — sans autorité », ou *Pap.*, 10 (2), A, 184 ; 1849 ou 10 (1), A, 548 ; 1849.

445. *Pap.*, 10 (1), A, 530 ; 1849. Cf. *Pap.*, 10 (1), A, 517 ; 1849 : « je me détermine comme plus haut que Johannes, plus bas que Anti-Climacus » in *Pap.*, 10 (1), A, 510 ; *J.*, 3, p. 157 ; 1849.

446. *Pap.*, 10 (1), A, 536 ; 1849 et *Pap.*, 10 (2), A, 184 ; 1849 : « Le nouveau pseudonyme (Anti-Climacus) ». Mynster comprit que les deux premières parties (« Venez à moi » et « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de scandale ») étaient dirigées contre Martensen, tandis

ment si l'on oubliait qu'il forme avec Johannes Climacus un couple indissociable. Il faut « mettre ensemble » les écrits des deux compères, pour que la pensée contrastée qu'ils développent forme « une authentique dialectique », bien équilibrée ⁴⁴⁷. Dans ce dispositif, Anti-Climacus représente « l'élément (*Moment*) dialectique..., un moyen pour réveiller ⁴⁴⁸ ». Telle est précisément la « tâche » que se réserve Kierkegaard lui-même quand il se situe par rapport à Mynster. « Dès la première fois que je parlais avec lui, et, plus tard, à plusieurs reprises, avec toute la solennité possible, explique-t-il, j'ai dit à l'évêque Mynster que j'exprimais son opposé (*Modsatte*), que c'était justement pourquoi (en plus de ma piété) il était pour moi important... Il me dit une fois que nous étions complémentaires l'un de l'autre ⁴⁴⁹. » Cette dernière expression résume si bien sa pensée que Kierkegaard s'y réfère volontiers. Tantôt il s'en inspire sur le mode ironique : apprenant que Mynster imagine de « réunir toutes les larmes hypocrites » versées à l'écoute de ses prédications, il « complète » l'énoncé de ce beau projet en ajoutant : « et celles de Mynster lui-même ⁴⁵⁰ ! » Tantôt il se la rappelle avec tristesse : si le cher évêque reçoit honneur et jouissance, son « complément » a pour lot souffrances et mauvais traitements. Que signifie ce constant partage des rôles, sinon que « l'homme-Dieu est le seul et unique individu qui exprime à lui seul le christianisme » ? Au contraire, « deux hommes au moins sont toujours indispensables pour l'exprimer... Paul-Jacques ; Pierre-Jean, etc. ⁴⁵¹ ». La vérité surgit alors du passage rapide de l'un à l'autre, du *vibrato* dialectique éveillé par l'alternance du mouvement. C'est pourquoi Mynster importe à Kierkegaard. Il occupe le bout « opposé » de la fameuse planche à bascule. Sans lui, point de combinaison harmonieuse de mouvements, d'accord, ni de *Klangfigur*.

que la troisième (« De son élévation, il attirera tous les hommes à lui ») le visait personnellement.

447. *Pap.*, 10 (1), A, 121 ; 1849.

448. *Pap.*, 10 (1), A, 615 ; 1849. A Anti-Climacus correspondent l'*Entraînement au christianisme* et *La maladie à la mort*.

449. *Pap.*, 8 (1), A, 332 ; *J.*, 2, p. 158 ; 1847.

450. *Pap.*, 10 (4), A, 566 ; 1852 : « Une réplique de l'évêque Mynster. » Cf. J.P. MYNSTER, *Betragtninger over de Christelige Troeslaerdomme* (Considérations sur la doctrine de la foi chrétienne), Copenhague, 1846, livre 2, que Kierkegaard possédait. n° 254-255.

451. *Pap.*, 10 (4), A, 594 ; *J.*, 4, p. 348 ; 1852.

Dans la pensée qui accompagne le combat contre Mynster se reconnaissent les signes d'une « théologie dialectique » et d'un véritable œcuménisme. Il ne faut pas moins de deux vérités humaines pour rendre compte, fût-ce imparfaitement, de la vérité divine. Aucune vérité n'est fausse en soi. Elle le devient, si elle s'affirme de manière exclusive. Pascal ne définit pas autrement l'hérésie. On aurait tort de supposer, en prenant à la lettre certains fragments des derniers *Papirer*, que Kierkegaard succombe soudain à cette tentation. L'attitude qu'il adopte n'est pas hérétique, mais polémique. Il n'affirme sa « différence » que pour sauver l'« élasticité » dialectique du christianisme. L'intransigeance est la règle du jeu. Puisque sa « tâche » est d'accentuer la sévérité chrétienne, Kierkegaard ne craint pas de « changer », en apparence, son « concept de Dieu ». Il proclame maintenant la « majesté » du Seigneur. Ce n'est pas qu'il se sente « moins convaincu que Dieu est amour... Dieu soit loué, non ! » Mais, dit-il, « il m'est maintenant devenu plus clair que Dieu parle, pour ainsi dire, une autre langue (*Sprog*) que moi », sans cesser d'être « infini amour »⁴⁵². Comment s'opère cette évolution qui est une éducation, « un progrès dans le devenir ou l'être chrétien » ? Kierkegaard prend le temps de la raconter. Chante d'abord le « refrain divin » où sonnent les G : « Dieu (*Gud*) est le Bien (*Gode*), le donneur (*Giver*) de tous les bons présents (*Gode Gaver*) ». Ainsi, pendant bien des années « l'homme se rapporte à Dieu comme un tout petit enfant à ses parents, ... comme une petite fille... qui danse en leur honneur..., par gratitude... Le culte rendu à Dieu consiste alors à être heureux comme un enfant ». Puis vient « un temps de maturité. Alors Dieu ne veut plus que l'homme l'honore (*dyrkes*) de cette manière », et son concept doit être « haussé une puissance plus haut ». L'homme mûr « a une tout autre conception des bons présents que l'enfant ou l'adolescent »⁴⁵³. De son « éducation », Kierkegaard donne encore ce résumé : « Il y eut un temps — ce m'était si naturel, c'était l'enfance — où je croyais que l'amour de Dieu s'exprimait aussi en nous envoyant de bons présents terrestres... Mon âme était riche de reconnaissance... Avec une fraîcheur d'enfant ou d'ado-

452. *Pap.*, 10 (5), A, 72 ; *J.*, 4, p. 400 ; 1853 : « Ma prière ».

453. *Pap.*, 10 (5), A, 82 ; 1853 : « Progrès dans le devenir ou l'être chrétien », et *Pap.*, 10 (4), 673 ; 1852 : « Dieu veut, dans l'amour, éduquer et développer un homme. »

lescent..., j'aurais osé tout demander à Dieu... A présent, tout ceci est changé » ; j'ai compris « qu'être aimé de Dieu et aimer Dieu, c'est souffrir ». Ne sachant comment prier, je fais de ma prière « une remise tranquille de tout à Dieu ⁴⁵⁴ ». Il semble « naturel » qu'un homme souhaite « se réjouir dans cette vie » et se dise que « Dieu est infini amour, ayant tous les bons présents dans sa main ». Halte-là, s'écrie Kierkegaard. « Assurément Dieu est amour, mais il est Esprit (*Aand*), il a un tout autre concept des bons présents que toi. » — Puisse l'Esprit vouloir que « souffrir soit bienheureux et salutaire plus que jouir » ⁴⁵⁵ !

Quel est donc le langage « autre » que Dieu parle ? Un langage « de majesté ». Quand le mondain, pour préserver son confort, fait de Dieu « une ganache radotant sur le salut, la grâce, etc., » il accomplit, à proprement parler, un « crime de lèse-majesté ». Le christianisme, dans sa vérité, a « le concept de Dieu le plus haut : Dieu est Esprit, Majesté d'amour ». C'est la chrétienté qui en donne « le concept le plus bas de tous ⁴⁵⁶ ». En le traduisant dans leur « langage de voleurs », les hommes déforment ce que Dieu leur a dit. Et ils ne commettent pas que des contresens involontaires. Leur duplicité éclate lorsqu'ils prétendent que l'humilité inspire leurs interprétations intéressées de la Parole. Sous prétexte que le Nouveau Testament a été « spécialement dit aux Apôtres », il faudrait de l'orgueil pour le prendre au sérieux ! Kierkegaard ne mâche pas ses mots : au lieu d'adorer Dieu « en esprit et en vérité », on se moque de lui ⁴⁵⁷ ! Si, au contraire, on respectait son langage divin, on s'apercevrait qu'il rapporte tout à « une échelle » qui rend la vie difficile. Ainsi l'apôtre affronte le sacrifice, qu'il comprend, « en adorant, comme la plus haute félicité ». Ainsi, « dans sa Majesté », Dieu prend tout « un ton si haut » que l'homme doit lui demander son aide ⁴⁵⁸.

Plus Kierkegaard souligne la Majesté de Dieu, plus s'impose à sa pensée la loi du contraire. Il s'aperçoit que « le concept

454. *Pap.*, 10 (5), A, 72, déjà cité.

455. *Pap.*, 10 (5), A, 79 ; 1853 : « Le changement infini dans le concept de Dieu correspond au fait de mourir au monde. »

456. *Pap.*, 11 (2), A, 183 ; *J.*, 5, p. 271 ; 1854 (en partie) : « Le christianisme (Ironie). »

457. *Pap.*, 10 (5), A, 72, déjà cité. Cf. *Jn.*, 4, 23-24.

458. *Pap.*, 11 (2), A, 46 ; *J.*, 5, p. 205 ; 1854 : « On doit prendre le monde comme il est. », et *Pap.*, 11 (2), A, 183 ; 1854.

chrétien de grâce », qui n'a de sens que par référence à cette majesté, se situe, « comme tout ce qui est chrétien, dans la sphère du paradoxe », et non pas dans celle « du direct ». C'est ainsi que sa prise en considération comporte un « signe négatif : la souffrance ». En effet, quand on introduit, comme elle le fait, « l'éternité dans cette vie, tout est inversé (*omvendt*)⁴⁵⁹ ». Mais la chrétienté ne veut pas en convenir. Elle substitue « le direct à l'inverse (*Omvendthed*) », ce qui a pour effet d'abolir « les déterminations existentielles qui expriment l'inverse ». Kierkegaard lui oppose « la formule de ce qui est chrétien ». Elle consiste à « se rapporter au supérieur en sorte que le rapport devienne souffrance », tandis que la mondanité veut « en tirer profit ». D'où cette mise au point définitive : « Le mondain est le contraire (*Modsaetning*) du chrétien... Le chrétien supérieur se réfléchit constamment en son inverse... Il se trouve dans le fait que finitude et infinitude, éternité et temporalité, au sens chrétien, sont qualitativement hétérogènes. L'infinitude est rien moins que le superlatif ou le superlatif le plus superlatif de la finitude⁴⁶⁰ ». Les progrès de l'adoration, dans le rapport à Dieu, se marquent dès lors clairement. On commence par le Père, et c'est le stade infantin. Parvenu à une certaine maturité, l'homme n'ose plus se comporter comme l'enfant. A ce moment, Dieu envoie un « médiateur » : son Fils, qui est en même temps le modèle. Mais l'homme s'avise que l'imitation lui est impossible. Le Fils lui envoie alors son Esprit pour le consoler et le fortifier. Par conséquent, « c'est le Père qui montre le Fils, le Fils qui montre l'Esprit⁴⁶¹ et alors seulement, c'est, à son tour, l'Esprit qui conduit au Fils et le Fils qui conduit au Père. C'est là... le soin qu'a Dieu de sa Majesté... inséparable de son essence (*Vaesen*)... C'est là la loi de toute approche de Dieu..., la loi de l'inverse (*Omvendtheden*) : l'approche est éloignement. Quelle infinie Majesté ! » Ainsi, à mesure que Dieu élève l'homme, l'homme « a une idée infiniment plus haute de Dieu, en sorte qu'il se dégrade » lui-même, jusqu'à ce qu'il « trouve béatitude dans cette adoration : "Il faut qu'il croisse et que je diminue". Car c'est là la loi de tout amour (*Kjerlighed*) vrai... Seulement il reste malgré tout mon père, il le

459. *Pap.*, 11 (2), A, 182 ; *J.*, 5, p. 270 ; 1854 : « La Grâce (paradoxe) ».

460. *Pap.*, 10 (5), A, 11 ; 1852 : « La formule de ce qui est chrétien ».

461. Kierkegaard cite *Jn.*, 6, 45 : « Quiconque a écouté le Père, et s'est laissé instruire par lui, vient à moi. »

reste par l'Esprit, dans le médiateur » ⁴⁶². Kierkegaard est maintenant en mesure de composer le *climax* de la Majesté de Dieu, qui prend la place naguère accordée à l'échelle des déterminations existentielles. Il distingue trois « stades » auxquels « correspond une gradation dans la Majesté de Dieu ». (1) Dans le paganisme, la Majesté de Dieu n'est qu'un superlatif de la majesté humaine. C'est pourquoi le signe en est « direct ». Le bonheur est le signe du rapport à Dieu. (2) Avec le judaïsme s'amorce un changement : « être ami de Dieu... s'exprime par la souffrance ». Pourtant celle-ci ne dure qu'un temps ; elle est une « épreuve ». A ce second stade correspond la réflexion de Kierkegaard sur Job dans *La répétition*. (3) Dans le christianisme, et en lui seulement, la Majesté de Dieu devient « pure majesté, d'une qualité différente du fait d'être homme, Majesté paradoxale », dont le signe est la souffrance... Plus on s'approche de Dieu, plus on souffre..., tandis que le témoignage de l'Esprit assure que cette souffrance est le signe même « de l'amour de Dieu » ⁴⁶³. En souffrant, Kierkegaard, joue son rôle de « chorale auxiliaire », par rapport à Mynster, et trouve « sa béatitude dans l'adoration » du Dieu de Majesté. Contre le laxisme officiel, qui « démoralise », il rétablit la tension du christianisme en prêchant la sévérité.

3. SOUFFRIR

Encore faut-il que Mynster le reconnaisse comme son « complément » et rende public son « aveu ». Encore faut-il qu'il occupe fermement le « pôle » opposé à celui de son censeur « sans faire de faux pas ». Sinon la tension dialectique va se détendre, la sonorité s'éteindre, en même temps que la signification de l'antagonisme cessera d'être perceptible. Or Mynster ne satisfait à aucune des conditions posées. En dépit du conseil que lui donnait Kierkegaard « de faire à Dieu un petit aveu pour le passé », il n'a pas accompli ce « devoir » ⁴⁶⁴. Jusqu'au bout, son adver-

462. *Pap.*, 10 (5), A, 23 ; *J.*, 4, p. 382 ; 1852 : « Le rapport à Dieu — Père — Fils — Esprit ». Cf. *Jn.*, 3, 30.

463. *Pap.*, 10 (5), A, 39 ; 1852 : « Les degrés dans le rapport à Dieu — La majesté de Dieu. »

464. *Pap.*, 10 (4), A, 9 ; *J.*, 4, p. 215 ; 1851 : Mynster n'avoue pas qu'il n'a pas gouverné, et *Pap.*, 10 (4), A, 152 ; *J.*, 4, p. 236 ; 1852 : il n'avoue pas que sa position n'est pas le christianisme.

saire évite de l'attaquer, afin de lui laisser une chance de corriger son attitude. Il attend vainement le geste espéré. Tout aurait pourtant pu « être sauvé », observe-t-il en 1854, « si l'on avait pu mettre (Mynster) en mouvement pour finir sa vie en faisant au christianisme l'aveu que ce qu'il a représenté n'est pas proprement du christianisme, mais un adoucissement ». Mais l'échec est sans appel. L'évêque est mort, « mort sans cet aveu. Tout est changé. A présent, reste seulement qu'il a prêché, et coincé le christianisme dans une illusion »⁴⁶⁵.

Il a manqué aussi d'autorité dans la vie ecclésiastique. Comme premier évêque de Danemark et chef de l'Eglise danoise, il devait se conduire en « homme de gouvernement ». Or son attitude en 1848 révèle qu'il est incapable de gouverner. « Mon malheur constate tristement Kierkegaard, ne fut pas que Mynster n'était pas un caractère..., mais qu'astucieusement et en raffinant toutes ses autres jouissances, il ait pris celle de passer pour un homme de caractère, un homme de gouvernement »... Il jette ainsi « de la poudre aux yeux ». Pire : il se conduit comme « un journaliste... qui n'a peur que du public. Il est lâche »⁴⁶⁶. C'est ainsi que, dans son livre : *Nouvelles contributions aux discussions sur la situation de l'Eglise au Danemark*, il met le directeur du *Corsaire*, Goldschmidt, et Kierkegaard « sur le même plan », succombant à la plus vile tentation journalistique : flatter le public⁴⁶⁷. En

465. *Pap.*, 11 (1), A, 1 ; *J.*, 5, p. 13 ; 1^{er} mars 1854 : « L'évêque Mynster ». Mynster mourut le 30 janvier 1854. Kierkegaard ne manque jamais d'informer Mynster de sa « tactique » dans des conversations suivies. Il n'oublie pas de lui dédicacer ses livres en lui montrant de la « vénération ». Il songe même à « lui dédier la quatrième partie » des *Discours chrétiens* et il regrette que « ce ne soit pas faisable », parce que cela le prendrait aux rets « de la finitude » et l'empêcherait de jouer son rôle. (*Pap.*, 8 (1), A, 560 et 438 ; *J.*, 2, pp. 209 et 178 ; 1848 et 1847 : *Discours de Sainte-Cène*.) Enfin il tient compte de l'accueil que Mynster réserve à ses œuvres (par exemple aux *Œuvres de l'amour*) — « Que j'aie raison », déclare Kierkegaard, « je le sais mieux que tout — par ses prédications » (*Pap.*, 8 (1), A, 390 ; *J.*, 2, p. 166 ; 1847).

466. *Pap.*, 11 (2), A, 78 ; *J.*, 5, p. 220 ; 1854 : « L'évêque Mynster ».

467. *Yderligere Bidrag til Forhandlingerne om de Kierkelige Forhold i Danmark* ; Copenhague ; 1851. *Pap.*, 10 (4), A, 195 ; 1851. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 270 ; *J.*, 4, p. 259 ; 1851 : « Conversation avec l'évêque Mynster, le 2 mai ... Je dis un mot sur la tactique de mon dernier pseudonyme, montrant comment je n'aurais pu, sans lui, prendre position contre Rudelbach » et « défendre l'ordre établi ». Rudelbach est un exemple de ces réformateurs qui ne produisent qu'une vaine agitation. Dans son livre *Sur*

d'autres circonstances, il emploie toute son habileté à « se placer pour gouverner », sans souci pour la vérité souffrante, comme si gouverner consistait à « distribuer des postes » ⁴⁶⁸ ! Par suite de la défaillance de Mynster, Kierkegaard, qui n'a plus d'« opposé » en face de lui, se trouve en porte-à-faux. Le voilà contraint de « comprendre (sa) tâche comme un passage à l'opposition (*Modsatte*) la plus extrême ⁴⁶⁹ ». Pour se « maintenir », il lui faut « hausser le ton », « apporter un correctif existentiel » à l'ordre établi.

La position qu'occupe Kierkegaard par rapport à l'ordre établi évolue donc. Tant que Mynster joue le rôle de « représentant de l'ordre », Kierkegaard produit son effort de réveil « à l'intérieur de l'ordre établi (*det Bestaaende*) », sans s'y heurter ⁴⁷⁰. C'est pourquoi, en 1849, il se situe aux côtés de l'évêque, quoi qu'il soit son adversaire le plus dangereux, en face des mouvements révolutionnaires issus de 1848. Tandis que les agitateurs politiques ne font que le troubler en le secouant de mouvements convulsifs, il se sent « justement désigné pour conserver l'ordre établi ⁴⁷¹ ». « Ma tâche, confirme-t-il en 1851, est constamment d'apporter un correctif existentiel en donnant poétiquement place aux idéaux..., contre tous les faux réformateurs et l'opposition, qui sont justement le mal — et que, seuls, les idéaux peuvent stopper ⁴⁷². »

le mariage civil (Copenhague, 1851), il soutenait que l'Eglise devait être « émancipée ... du christianisme de routine et d'Etat » et citait Kierkegaard comme artisan de cette émancipation. Kierkegaard proteste contre cette simplification dans un article de *La Patrie* (*Faedrelandet*), du 31 janvier 1851 : si pour Rudelbach le vrai christianisme consiste à « croire à la vertu salvatrice de libres institutions, obtenues politiquement, alors je ne suis pas un chrétien ... car, à parler sincèrement, je vais jusqu'à me défier d'elles et surtout de leur vertu salvatrice ... Jamais je n'ai combattu pour l'émancipation de l'Eglise,... pas plus que pour celle des femmes... ! »

468. *Pap.*, 8 (1), A, 414 ; *J.*, 2, p. 168 ; 1847 et *Pap.*, 10 (1), A, 96 ; *J.*, 3, p. 47 ; 1849.

469. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 306 ; *J.*, 5, p. 327 ; 1853-54.

470. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 415 ; *J.*, 2, p. 170 ; 1847 et *Pap.*, 10 (3), A, 565 ; *J.*, 4, p. 153 ; 1850 : « La signification de Mynster pour mon activité d'auteur tout entière. »

471. *Pap.*, 10 (1), A, 92 ; *J.*, 3, p. 47 ; 1849.

472. *Pap.*, 10 (4), A, 15 ; 1851 : « Ma tâche. » Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 416 ; *J.*, 4, p. 119 ; 1850. Ainsi Kierkegaard peut « garder la distance de l'idéalité par rapport à l'ordre établi ». Cf. la position de l'apôtre Paul en ce qui concerne « les autorités » : *Ro.* 13.

Corriger l'ordre existant n'est ni « le renverser, ni le déloger ». Bien qu'il incarne le mouvement, Kierkegaard se retrouve donc « conservateur ». Mais Mynster se charge de révéler l'« ambiguïté » du concept de chrétienté établie. Que fait-il au juste ? « Idolâtre » de l'ordre établi, il s'y tient « toujours cramponné », au point d'y être « tout à fait incorporé ». Tel serait, au vu de son exemple, « le sérieux suprême de la vie », tandis que « Christ, les apôtres, tous les chrétiens, au sens le plus sévère », se conduiraient en « illuminés », envahis de « fantasmes » ⁴⁷³. Comme il est difficile de l'admettre, le « sérieux » évêque devient singulièrement suspect. Son « hérésie fondamentale » consiste à confondre le christianisme même avec le cadre dans lequel son devenir s'inscrit. Pour la combattre, Kierkegaard commence par situer le concept d'ordre établi à sa vraie place. Il observe que ce « concept », qui ne désigne pas spécialement l'institution ecclésiastique, mais tout établissement de ce monde, est « un concept absolument a-chrétien ». Après quoi, il passe à l'attaque. De quel droit juger de la vie chrétienne d'après sa conformité au modèle de l'Eglise-institution ? De quel droit mépriser les sectes ? Kierkegaard estime qu'il y a « tout de même infiniment plus de vérité chrétienne dans leurs errements que dans la veulerie, la somnolence et l'inertie de l'ordre établi ». Une secte, en effet, vit toujours « le réveil de la vérité, c'est-à-dire le vrai qui se trouve dans le "réveil", même si ce qu'elle tient pour vrai est erroné ⁴⁷⁴ ». Une Eglise qui s'identifie à « l'ordre établi » est, au contraire, une église morte. Comme l'Eglise moderne suit ce funeste cours, Kierkegaard déclare tout net qu'« à présent, le piétisme » devient l'unique « refuge » de l'« orthodoxie » et qu'il est même, si l'on veut bien le comprendre « non au sens de s'abstenir de danser et autres choses extérieures, mais au sens de témoigner pour la vérité et de souffrir à cause d'elle,... la seule et unique conséquence cohérente (*Consequents*) du christianisme » ⁴⁷⁵. Lui-même, il est vrai, ne songe pas à se joindre aux piétistes. Mais il les respecte, parce qu'il veut qu'il y ait « vérité dans notre discours et surtout

473. *Pap.*, 7 (1), A, 221 ; *J.*, 2, p. 82 ; 1847 et *Pap.*, 9, A, 60 ; 1848.

474. *Pap.*, 10 (1), A, 407 ; *J.*, 3, p. 123 ; 1849.

475. *Pap.*, 10 (3), A, 682 ; *J.*, 4, p. 186 ; 1850 : « Comment le christianisme recule dans la chrétienté » et *Pap.*, 10 (3), A, 437 ; *J.*, 4, p. 126 ; 1850 : « Piétisme. »

dans notre prédication..., vérité en direction de l'existentiel ⁴⁷⁶ ». Champion du mouvement de réveil, à l'intérieur de l'ordre établi, Kierkegaard se résout à rejeter l'ordre mortel d'une Eglise officielle. Il s'en exclut, dans un geste de protestation radicale.

Tenté de l'assimiler à la culture qui l'enveloppe et au cadre dans lequel il se situe, en le dépouillant de toute sévérité et de toute « hétérogénéité », Mynster expose le christianisme à une « falsification » encore plus grave quand il le « dégrade » en « religion d'Etat » ⁴⁷⁷. Comment, dans ces conditions, Kierkegaard n'étendrait-il pas sa critique du concept d'Eglise à celui d'« Eglise d'Etat » ? Il est plus qu'équivoque, puisqu'il associe, dans l'incohérence, deux concepts diamétralement opposés. Si l'Eglise, en effet, doit proprement représenter « le devenir », l'Etat n'est rien d'autre que « l'ordre établi ». Il ne convient donc pas qu'Etat et Eglise « croissent ensemble et s'identifient ». Leurs modes de vie sont inconciliables. Dans la mesure où l'Etat administre « le permanent », il est imprudent de songer à l'abolir ou de « le réformer trop tôt ». Mais il en va tout autrement de l'Eglise. Ses serviteurs ne sauraient être « des fonctionnaires qui viennent de se marier ». Ils sont de ces « *expediti* dont le propre est de servir le devenir ⁴⁷⁸ ». Dès que l'Etat prend en charge son entretien, l'Eglise s'embourgeoise, perd sa mobilité et le christianisme dégénère. Le pasteur-fonctionnaire est pris au piège de la finitude. Il a le souci de son « gagne-pain » et de son avancement. Il s'installe dans le monde. Il appartient à l'ordre établi. Mynster incarne cette respectabilité pastorale qui a pour fonction, dans la Cité, d'annihiler le pouvoir subversif de l'Evangile. Parce qu'il a « servi le christianisme sans caractère, il n'a pas été, au sens chrétien, un caractère ; sa prédication, le fait de prêcher le christianisme est devenu identique à toute autre chose mondaine : une carrière ; une carrière brillante », peut-être, mais rien de plus ⁴⁷⁹. Les pasteurs placés sous son autorité suivent, hélas ! son exemple. Ils « prêchent dans une église — et, pour le reste, ils évitent avec pru-

476. *Pap.*, 10 (3), A, 519 ; *J.*, 4, p. 143 ; 1850 : « Ce que j'ai voulu et veux. »

477. *Pap.*, 10 (5), A, 99 ; *J.*, 4, p. 420 ; 1853.

478. *Pap.*, 10 (1), A, 552 ; *J.*, 3, p. 165 ; 1849.

479. *Pap.*, 11 (2), A, 299 ; *J.*, 5, p. 310 ; 1853-54.

dence de provoquer les hommes — à cause de l'avancement ⁴⁸⁰ ». Leur conscience professionnelle se satisfait de la multiplication des actes pastoraux : « dix enterrements par jour, vingt mariages par dimanche et des baptêmes d'enfants à la douzaine. » Quel rendement ! Mais quelle demande aussi, puisque, comme chacun sait, « nous sommes tous chrétiens » !

Kierkegaard désespère de découvrir, parmi ces tâcherons appointés, les « témoins de la vérité » dont l'Eglise a besoin : sans bagages, toujours disponibles aux mouvements de la foi, et « gesticulant dans l'existence » ⁴⁸¹. Il ne faut pas attendre d'un clergé d'Etat qu'il assume les exigences les plus sévères du christianisme pour devenir « l'intermédiaire » fidèle et donner l'exemple du rapport à Dieu en faisant de « la chaire le lieu où s'accuser soi-même » ⁴⁸². Qu'est-ce qu'être fonctionnaire, en effet ? C'est poser une objectivité entre « soi et celui qui apprend », en étant là « d'office ». Or le religieux requiert « la subjectivité, le rapport à Dieu du maître ⁴⁸³ ». Et le christianisme exige que l'*Unique* se tienne devant Dieu, car lui seul est « dans le *medium* du devenir », alors que toute communauté, tout groupe social est nécessairement « dans le *medium* de l'être » ⁴⁸⁴. Il faut donc se décider : « ou l'ordre établi — ou l'*Unique*, l'*Unique* sans condition. » Il n'y a rien entre ces deux *aut*, « ni demi-mesure, ni partis, ni sectes, etc. ». Tel est le nouveau choix, le nouvel « *Ou bien — ou bien*, par rapport à l'ordre établi ⁴⁸⁵ ». Kierkegaard, pour sa part, l'accomplit d'autant plus volontiers qu'il déteste la médiocrité petite-bourgeoise de son « petit pays » bien ordonné. Son besoin

480. *Pap.*, 8 (1), A, 388 ; *J.*, 2, p. 165 ; 1847.

481. Cf. *Pap.*, 8 (1), A, 554 ; *J.*, 2, p. 206 ; 1848. Il faut « un homme qui ne gesticule pas des bras dans une chaire, ni du doigt dans une chaire magistrale, mais quelqu'un qui gesticule avec son existence personnelle tout entière ».

482. *Pap.*, 10 (3), A, 267 ; *J.*, 4, p. 83 ; 1850. « Il faudrait un clergé comme détermination intermédiaire, ... tenu dans un christianisme sévère, exprimant les exigences les plus sévères du christianisme », pour éviter ce « sinistre galimatias » qui, sous prétexte de luthérianisme, fait de « tous des pasteurs » et « des pasteurs, des traiteurs », et *Pap.*, 10 (4), A, 287 ; *J.*, 4, p. 264 ; 1851. Cf. *Pap.*, 9, A, 434 ; *J.*, 2, p. 376 ; 1848 : il serait nécessaire de retrouver le sens des ordres monastiques pour avoir des hommes qui ne vivent que pour prêcher.

483. *Pap.*, 11 (2), A, 354 ; 1854 : « Fonctionnaire ».

484. *Pap.*, 9, A, 450 ; *J.*, 2, p. 381 ; 1848.

485. *Pap.*, 10 (3), A, 647 ; 1850.

d'absolu, auquel le christianisme peut seul répondre, lui inspire une horreur aristocratique du juste-milieu, du « jusqu'à un certain point ». Bref, il repousse de tout son être cette « conformité avec le monde » que l'Eglise d'Etat impose par la douceur au christianisme. Mais la colère qui l'envahit ne lui retire pas l'usage de l'ironie : « Quelle chance pour la poésie que l'Etat n'ait pas trouvé... qu'il fallait appointer un poète pour mille hommes — la poésie en eût été détruite ; nous aurions eu des fonctionnaires brevetés pour poètes, et les hommes auraient été blasés par ce sempiternel radotage poétique... De même pour le christianisme. L'Etat appointe... mille fonctionnaire brevetés — et le christianisme s'étouffe en radotage (*Vrævl*) ⁴⁸⁶. »

A quoi tend ce « radotage » que l'on a tort de croire innocent ? A défendre « la cause des hommes » plutôt que celle de Dieu. L'Eglise officielle se désintéresse de l'absolu. Elle se voue à la mondanité. Mynster refuse d'admettre qu'il existe « aucun infini comme tel ». Il considère que tout doit pouvoir s'expliquer par le relatif et se ramener au relatif. Il ne faut « à aucun prix qu'une existence exprime que quelque chose est en soi et pour soi », parce qu'il n'y a pas « pire danger pour un gouvernement temporel et mondain ». Grâce à toutes ces précautions, le gouvernement devient presque, il est vrai, une « volupté ». Mais, si, au point de vue de la « sagesse politique », l'évêque doit être loué, « au sens chrétien, il n'est pas défendable, puisque son principe est juste le contraire (*Modsaetning*) diamétral du chrétien » ⁴⁸⁷. La faiblesse de sa position se révèle dans la tourmente. Il y est « sans compas ». Habitué à distribuer le religieux « comme un ingrédient..., pas comme l'absolu », il a une crainte éperdue du scandale ⁴⁸⁸. Malheureusement pour lui, le christianisme est, « du début jusqu'à la fin, scandale, le scandale (*skandalon*) du divin ». Les Apôtres et Luther ont scandalisé. Que penser, à présent, de Mynster, « avec son angoisse — chrétienne — de la moindre miette de scandale ⁴⁸⁹ » ? Luther discerne, dans toute vie chrétienne, trois éléments constitutifs : la foi, les œuvres de l'amour, la persécution pour cette foi et ces œuvres. Or qu'a fait Mynster ? « Il a rabaisé

486. *Pap.*, 10 (3), A, 436 ; *J.*, 4, p. 126 ; 1850 : « L'Eglise d'Etat. »

487. *Pap.*, 10 (3), A, 448 ; *J.*, 4, p. 128 ; 1850 : « L'art de gouverner de Mynster. »

488. *Pap.*, 9, A, 39 ; *J.*, 2, p. 248 ; 1848.

489. *Pap.*, 10 (3), A, 219 ; *J.*, 4, p. 74 ; 1850 : « Luther-Mynster ».

la foi au rang d'émotion frémissante et d'intériorité. Au lieu des œuvres de l'amour, il a mis la légalité. Quant à la persécution, il l'a tout à fait abolie ⁴⁹⁰. » Il ne reste donc plus rien du christianisme. A l'inconséquence de Mynster Kierkegaard oppose sa « thèse ». Et il la résume « à la manière de Luther » pour la rendre plus convaincante : « Notre Seigneur se fiche bien, à la fois, des talents, des génies, des empereurs, des papes et du public. » Car le « décisif », le voici : « le christianisme n'est pas la cause des hommes », c'est celle de Dieu ⁴⁹¹. Mais il faut bien offrir à l'accusé une occasion de rachat. Kierkegaard en imagine une, à sa manière cette fois : « Que Mynster, un dimanche, au lieu de tenir lui-même une prédication, en prenne une de Luther... et la lise à haute voix — l'ensemble sonnera comme une satire de Mynster, à moins qu'il ne se dépêche de faire un petit aveu sur son compte ⁴⁹². » Oui, seul un « aveu public » pourrait résoudre en accord la dissonance entre Mynster et Luther, entre la religion mondaine et le religieux chrétien. Mais on sait quel fut, dans la réalité, le sort de cette espérance.

Kierkegaard, déçu, se voit contraint de « hausser le prix ». Il ne suffit plus d'être « une voix ». Un « cri d'alarme » doit être poussé ⁴⁹³. Une feuille de papier, pliée dans un sens, ne recouvre pas sa forme primitive, si l'on se contente de la déplier. Il faut, d'abord, la plier dans le sens opposé. Kierkegaard ne procède pas autrement, quand il entreprend de rendre au christianisme sa tonalité. Il commence par forcer le ton, pour mieux déjouer la fausseté de celui de la chrétienté établie. « LA MÉTHODE DOIT ÊTRE CHANGÉE », annonce-t-il. Et il s'ingénie à prendre le contre-pied de ce que l'on a fait jusqu'ici dans son église ⁴⁹⁴. C'est avec une véhémence toute polémique que, dans ses dernières années, il prêche l'obéissance exclusive envers Dieu et le détachement du monde. « Si le christianisme doit entrer à nouveau dans la chré-

490. *Pap.*, 10 (3), A, 249 ; 1850 : « Mynster-Luther ».

491. *Pap.*, 11 (2), A, 306 ; *J.*, 5., p. 325 ; 1854 : « Sur l'évêque Mynster ».

492. *Pap.*, 10 (3), 553 ; *J.*, 4, p. 146 ; 1850 : « Expérience — Mynster — Luther. »

493. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 281 ; *J.*, 3, p. 281 ; 1849 et *Pap.*, 11 (2), A, 265 ; *J.*, 5, p. 300 ; 1854 : « agir catastrophiquement. » Je lance mon *cri d'alarme* : « que le culte officiel rendu à Dieu est un outrage à Dieu ; y participer est un crime. »

494. *Pap.*, 11 (2), A, 325 ; 1854.

tienté, il doit à nouveau être prêché sans condition comme imitation... Alors le christianisme ne sera pas le copulatif (qui bénit toutes nos chères unions...), mais le disjonctif : laisser tout, haïr père et mère et soi-même. » Le « missionnaire de la chrétienté » annonce et vit ce renoncement sans aucune restriction mentale ⁴⁹⁵. Choisir entre le monde et le christianisme : telle est l'ultime version que « *M. Enten-Eller* » donne de l'« alternative ». Il a toujours mérité son surnom. Mais tandis que dans sa pensée, *Enten*, le premier *aut*, représente toujours la « jouissance de la vie, au sens le plus effréné », le monde temporel et fini, *Eller*, le second *aut*, reçoit « toute une série de déterminations » : mariage, éthique, éthico-religieux. Une fois dépassées ces « instances intermédiaires », il ne signifie plus que « souffrance » et « renoncement » du témoin de Dieu, qui se sait « moins que rien dans ce monde-ci » ⁴⁹⁶. Alors se déclare, en plein jour, « le conflit entre le christianisme et l'homme ». Il apparaît que « le christianisme est l'absolu, ou enseigne qu'il y a quelque chose d'absolu, et qu'il exige que le chrétien, dans sa vie, exprime qu'il y a quelque chose d'absolu ». La chrétienté veut oublier cette dure leçon. Elle multiplie « les confessions de foi et les prétentions à l'orthodoxie », sans confesser que la vie qu'elle mène est « pure et simple relativité » ⁴⁹⁷. Elle se dérobe, parce qu'elle pressent que « se rapporter inconditionnellement à l'Inconditionné (l'Absolu), c'est *eo ipso*, pour le conditionné, être offert en sacrifice ». Mais la nécessité du sacrifice chrétien s'impose malgré tous les accommodements qu'elle invente. Kierkegaard la rappelle en soulignant ce qu'exprime « l'image dont Christ use perpétuellement... : être du sel ». On n'est pas du sel « pour soi », explique-t-il, « mais pour les autres », et il s'ensuit qu'on est sacrifié, dès qu'on prend à cœur « d'exprimer l'exigence pure et simple » ⁴⁹⁸.

Pour rendre compte du sacrifice de soi que le rapport à l'Absolu entraîne et auquel tout chrétien doit se préparer, Kierkegaard utilise aussi un nouveau concept : *at afdaæ*, mourir au monde,, mourir à soi-même. Et il accentue la priorité qui, dans l'expression, revient au verbe : mourir (*at daæ*). « Mourir au monde,

495. *Pap.*, 10 (5), A, 42 ; 1852 : « Chrétienté. »

496. *Pap.*, 10 (4), A, 663 ; *J.*, 4, p. 369 ; 1852 : « Ou bien — ou bien. »

497. *Pap.*, 9, A, 284 ; *J.*, 2, p. 318 ; 1848.

498. *Pap.*, 11 (1), A, 7 ; *J.*, 5, p. 17 ; 1854 : « Etre chrétien c'est, d'après le Nouveau Testament, être offert en sacrifice. » *Mc.*, 9, 42-50.

commente-t-il, c'est regarder tout comme si on le voyait à l'instant de la mort, par conséquent, c'est mettre la mort aussi près que possible », marcher à ses côtés, comme le chevalier de la foi de Dürer ⁴⁹⁹. Dans sa propre existence, à partir de 1848, il perçoit de plus en plus vivement cette proximité. Exposé aux *lazzi* de ses contemporains depuis que *Le Corsaire* le traite en bouc émissaire (1846), le voici maintenant désargenté, malade, épuisé. A ces épreuves s'ajoutent les soucis et les « scrupules » qu'entretient sa volonté de persévérer dans son rôle de « correctif existentiel », malgré les atteroiements de l'évêque Mynster. Kierkegaard gravit donc régulièrement « l'échelle de la religiosité » : A. L'individu se rapporte à Dieu « afin que tout aille bien pour lui, ici-bas, sur la terre ». B. L'individu se rapporte à Dieu « pour être sauvé du péché ». C. L'individu « doit professer, en paroles et en actes (abnégation, renoncement...) sa foi ». En conséquence, il souffrira. « Ici devient dialectique le fait de tirer profit du rapport à Dieu », puisque le « profit » apparaît sous forme de souffrance ⁵⁰⁰. Kierkegaard ne se hisse au dernier échelon que dans les années 1850. Il est conscient de l'évolution qui s'opère en lui. « Tout ce qui concerne "l'imitation", le fait de mourir au monde, de renaître, etc., reconnaît-il en 1852, je n'y prêtais pas même attention en 1848 ⁵⁰¹. » Mourir au monde, mais pour renaître : il ne songe plus désormais qu'à cette épreuve et cette espérance. Il ne les sépare point l'une de l'autre. Il sait qu'il faut mourir, avant de *renaître*, et que la venue d'une vie nouvelle requiert « la détermination intermédiaire de la souffrance ». Mais qu'est-ce que renaître pour lui ? C'est, « à travers la douleur du mourir au monde, être changé jusqu'à devenir esprit (*Aand*) ». Voilà pourquoi l'Esprit Saint « est appelé le consolateur ⁵⁰² ». Il n'est pas seulement « donneur de vie ». Il dispense aussi « la force de mourir au monde » et d'assumer « la tâche de devenir esprit ». En

499. *Pap.*, 10 (3), 340 ; *J.*, 4, p. 105 ; 1850.

500. *Pap.*, 10 (2), A, 318 ; *J.*, 3, p. 293 ; 1849 : « Formes montantes de la religiosité. »

501. *Pap.*, 10 (4), A, 533 ; *J.*, 4, p. 335 ; 1852 : en marge. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 177 ; *J.*, 4, p. 59 ; 1850 : « Jugement sur moi-même. » « Dans l'année 1848, je reçus la poussée décisive vers le christianisme... pour m'aider à mourir au monde..., pour servir bien religieusement le religieux. »

502. *Pap.*, 10 (4), A, 588 ; 1852 : « Le Saint-Esprit est le ' consolateur ' ; — mourir au monde — renaître. » et cf. *Pap.*, 10 (4), A, 515 ; 1852.

l'occurrence, « Dieu se détermine donc comme Esprit ⁵⁰³ ». Il s'ensuit que la mort au monde suscite un « changement infini dans le concept de Dieu ». Et ce changement se dit dans le langage tout spirituel que l'homme de chair doit apprendre, comme l'aimée le langage de celui qui l'aime, pour qu'il y ait dialogue. Parce qu'il l'aime et veut l'aider à l'aimer en retour, Dieu assure l'« éducation » de la créature. Il lui fait d'abord souffrir la mort pour l'amener à « parler son langage ⁵⁰⁴ », qui est « l'inverse » du langage humain, puisque le mot de mort y désigne la vie de l'Esprit. Parce que Dieu est Esprit, « il ne peut exprimer autrement son amour que par la souffrance... de la mort à soi-même ». Ainsi la souffrance est amour. Elle survient « pour que tu puisses être dans une compréhension bienheureuse avec Dieu comme amour ⁵⁰⁵ ».

Dans ces conditions, Kierkegaard s'applique de plus en plus *la loi du contraire*. En effet, « toutes les déterminations existentielles exprimant l'inversion (*Omvendtheden*) » se succèdent au long de son itinéraire : « mourir au monde, renoncement, renaissance ⁵⁰⁶. » Elles signifient que le christianisme est « paradoxal », puisque ce qui est « une détermination de vie » éternelle est connu « négativement » par ce qui lui correspond ici-bas : « mourir, mourir au monde » ⁵⁰⁷. Pour soutenir le paradoxe de sa foi, Kierkegaard ne tient jamais, contrairement à ce qu'on pourrait craindre, un discours doloriste. Il ne tient pas non plus le discours de la résignation stoïcienne. « Souffrir avec patience », supporter des souffrances « inévitables », comme le font les stoïciens, « n'est absolument pas le spécifique chrétien — Mais, librement choisir la souffrance... pour la bonne cause : voilà le chrétien ⁵⁰⁸ ! » Autrement dit, « le volontaire est la force requise pour être esprit qualitativement » et, par conséquent, « le volontaire

503. *Pap.*, 10 (5), A, 44 ; *J.*, 5, p. 390 ; 1852 et *Pap.*, 10 (4), A, 572 ; *J.*, 4, p. 339 ; 1852.

504. *Pap.*, 10 (5), A, 79 ; 1853 et *Pap.*, 10 (4), A, 624 ; 1852 : « Dieu est amour (*Kjerlighed*) — le fait de mourir au monde. »

505. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 593 ; *J.*, 4, p. 347 ; 1852 : « Les deux thèses du christianisme : A. parce que tu es souffrant, Dieu t'aime... B. parce que Dieu t'aime, tu dois souffrir. » Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 620 ; *J.*, 4, p. 352 ; 1852 et *Pap.*, 10 (4), A, 673 ; *J.*, 4, p. 373 ; 1852.

506. *Pap.*, 10 (5), A, 11 ; 1852.

507. *Pap.*, 10 (5), A, 142 ; 1853 : « Le paradoxe. »

508. *Pap.*, 8 (1), A, 259 ; *J.*, 2, p. 147 ; 1847.

est la forme la plus haute de la religiosité (et) mourir au monde un acte de liberté » ⁵¹⁰. Encore faut-il qu'un tel acte soit « déterminé par un motif d'éternité », une exigence venue de Dieu. C'est pourquoi Søren Aabye Kierkegaard (S.A.) se découvre « inverse (omvendt) » d'Arthur Schopenhauer (A.S.). Tandis que « l'ascèse et la mortification » que Schopenhauer recommande, dans son « éloge du Brahmanisme de l'Inde », ont un mobile « génial et non éthique », Kierkegaard préconise un renoncement qui est « un devoir religieux » ⁵¹¹. D'où les « scrupules », inséparables de l'expérience de la mort au monde, que confesse l'homme qui recherche avec lucidité, dans la réalité quotidienne et devant Dieu, ce qu'il « doit » faire et qui ne le sait pas d'avance. Bien loin d'entretenir une névrose de la velléité et de l'impuissance, l'« école des scrupules » religieux prescrit la décision et les œuvres. Cependant, parce que « le chrétien, au sens le plus sévère... se rapporte comme son inverse à l'humain en général », elle est pour lui « une terrible école », dans laquelle il doit faire preuve d'un rare discernement ⁵¹¹. Kierkegaard s'emploie de son mieux à préserver sa clairvoyance. Lorsqu'il sent que ses « scrupules » prolifèrent au point de lui donner la « nausée du religieux », il y met bon ordre en priant ⁵¹². Ainsi gouverné, le choix de la souffrance n'est ni « fuite » du réel, ni marque de « faiblesse » ou d'esclavage, comme le suppose la *Généalogie de la morale*. « Tournée vers l'intérieur », la souffrance chrétienne n'en témoigne pas moins de la volonté de maintenir la difficile et douloureuse exigence d'être dans le monde sans être du monde. Pourquoi Kierkegaard ne ressemblerait-il pas à Bernard de Clairvaux : homme religieux et homme d'action ⁵¹³ ? A ses yeux, en tous cas, la souffrance, qui est le « signe du rapport à Dieu », ne doit jamais devenir

509. *Pap.*, 10 (2), A, 159 ; *J.*, 3, p. 245 ; 1849 : « Sur le volontaire. » (Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 132 ; *J.*, 3, p. 236 ; 1849) et *Pap.*, 10 (5), A, 25 ; 1852 : « Le fait de mourir au monde. »

510. *Pap.*, 11 (1), A, 144 ; *J.*, 5, p. 56 ; 1854 : « Sur Arthur Schopenhauer » (déjà cité).

511. *Pap.*, 10 (2), A, 182 ; 1849.

512. *Pap.*, 10 (2), A, 590 ; *J.*, 3, p. 393 ; 1850. (Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 595 : « Scrupule (*Anfaegtelse*). » Cf. *supra*).

513. Cf. *Pap.*, 7 (1), A, 73 ; *J.*, 1, p. 389 ; 1846 : « Les Grecs ne pouvaient penser le Bien sans le Beau... Dans le christianisme (son) expression essentielle est la souffrance : c'est être tourné vers l'intérieur. » Cf. G. MALANTSCHUK, *Digter eller Praest* (Poète ou Pasteur), Copenhague, 1966 : « L'œuvre de Kierkegaard ne débouche pas sur la folie, mais sur l'action. »

« en elle-même le *télos* ». Telle est donc la règle : « 1. On ne doit jamais désirer la souffrance... Si quelqu'un désire la souffrance, c'est comme s'il se rendait maître par lui-même de deviner cette chose terrible que, justement, la souffrance est le signe de l'amour de Dieu ». La souffrance n'a pas de sens « en soi et par soi », mais comme condition pour percevoir le témoignage de l'Esprit. « 2. On doit risquer », mais non pas risquer jusqu'à « tenter Dieu », en allant au-delà de ses forces ⁵¹⁴.

Docile à ce double commandement, Kierkegaard rallie la communauté des Uniques qui s'efforcent de devenir « esprit » ⁵¹⁵. Mais il n'adopte pas, ce faisant, la religion de l'Esprit dont les romantiques proclament l'avènement. Il lui reproche de s'égarer dans de vagues prétentions, comme si le christianisme du Nouveau Testament était seulement « historique », et non pas éternel. Il dénonce « l'insolence d'une époque a-spirituelle » qui se discrédite en osant « s'identifier à l'époque de l'Esprit » ⁵¹⁶. L'Esprit dont il se réclame lui-même est celui de Christ. Il a fondé l'Eglise, une fois pour toutes, à la Pentecôte, dardant sur les disciples ses langues de feu. « L'Esprit est feu, le christianisme est incendiaire,... le chrétien est un homme qui a pris feu » : le feu brûle « le désir de vivre — pour le consumer jusqu'à devenir esprit... Par ce feu, ou dans cette combustion, est la purification » ⁵¹⁷. L'homme qui renaît comme créature spirituelle, après avoir été ainsi consumé, dispose d'une force nouvelle qu'il a le devoir de dépenser. De même l'Eglise où il a sa place, celle des « hommes spirituels », est active et militante. Elle témoigne, comme lui, que « l'Esprit est inquiétude (*Uro*) » ⁵¹⁸. Que va donc devenir l'Eglise établie ? Elle existe, et elle existera toujours. Ce serait

514. *Pap.*, 10 (4), A, 630 ; *J.*, 4, p. 357 ; 1852 : « La souffrance, signe, dans le rapport à Dieu, de l'amour de Dieu. »

515. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 373 ; 1854-1855 ; « L'Eglise d'Etat — l'Eglise du peuple. Chaque effort qui vise à établir un Etat chrétien, un peuple chrétien, est *eo ipso* a-chrétien, anti-chrétien... car il supprime la détermination du chrétien » : l'Unique. L'attaque vise l'Eglise officielle aussi bien que l'Eglise « populaire » de Grundtvig.

516. *Pap.*, 11 (2), A, 38 ; *J.*, 5, p. 20 ; 1854 : « Qu'il devrait y avoir des époques dans la chrétienté. »

517. *Pap.*, 11 (2), A, 41 ; *J.*, 5, p. 204 ; 1854. Cf. *Lc.*, 12, 49 et *Ac.*, 2, 3. Cf. *Ex.*, 3, 2 et 4 : Dieu dans le buisson ardent ne détruit pas le buisson ; seul est détruit « l'homme naturel », pour qu'il puisse renaître créature « spirituelle ».

518. *Pap.*, 11 (2), A, 353 ; 1854 : « Quiétude. »

une illusion que de croire l'abolir en la renversant. Il faut plutôt tout mettre en œuvre pour qu'en son sein « une idéalité plus haute plane comme une possibilité d'éveil..., comme pur mouvement de l'Esprit ⁵¹⁹ ». La structure dialectique familière à Kierkegaard se reconnaît une fois de plus. Elle associe Eglise établie et Eglise militante comme les deux pôles opposés entre lesquels s'établit la tension qui fait vivre et se mouvoir le « corps de Christ ⁵²⁰ ».

Kierkegaard et Mynster se retrouvent donc face à face. L'un « corrigeant » l'autre, le « mouvement spirituel », le « devenir » de l'Eglise vivante se perpétue. Mais maintenant Kierkegaard conçoit son entreprise comme l'instruction d'un procès, dans lequel, bien entendu, il ne songe pas à occuper le siège du juge ⁵²¹. Il décrit « l'énorme fraude » de la « banque Mynster » qui délivre de « fausses traites sur l'éternité ». Il repère les « faux billets mis en circulation » avec le regard d'un limier spécialisé dans la détection des « qualités » ⁵²². Il se donne, à la réflexion, le nom de réviseur chrétien. Il définit aussi la mission du personnage : « Si un apôtre a pour tâche de prêcher la vérité, le réviseur a pour tâche de découvrir les falsifications, de les rendre reconnaissables et, par là, impossibles. » Tandis que l'apôtre est un cœur simple, le réviseur, qui possède un « savoir équivoque », a la duplicité d'un « pénitent ». Tous les deux « s'offrent en sacrifice », mais l'un y consent alors qu'il ne s'agit que d'annoncer le christianisme nouveau-né, et l'autre dans le sombre temps de l'infidélité, pour « percer à jour les falsifications et ramener vers Dieu » ⁵²³.

519. *Pap.*, 10 (3), A, 415 ; *J.*, 4, p. 119 ; 1850 ; en marge : « L'Eglise établie — ma position. »

520. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 416 ; *J.*, 4, p. 119 ; 1850 : « Même une Eglise établie de chrétiens sérieux au sens le plus sévère aurait besoin qu'on lui rappelle ce point chrétien : qu'au sens le plus haut, il n'y a aucune Eglise établie, mais seulement une combattante. Mais aussi on ne peut le dire qu'en gardant la distance de l'idéalité par rapport à l'ordre établi. »

521. Toutefois Kierkegaard considère que son « Journal », après sa mort, pourra s'appeler le « Livre du juge. » Cf. « *Jugez vous-même* », publication posthume.

522. *Pap.*, 11 (2), A, 437 ; *J.*, 5, p. 365 ; 24 septembre 1855. Mynster « fut la banque d'une génération tout entière. » Kierkegaard le surnomme « la Banque d'Etat. » Il a délivré « de faux billets. » *Pap.*, 11 (2), A, 92 ; *J.*, 5, p. 230 ; 1854 : « S'il faut faire la police, il importe d'avoir l'œil aux qualités. »

523. *Pap.*, 11 (2), A, 36 ; *J.*, 5, p. 200 ; 1854 : « Révision chrétienne. »

Kierkegaard, « réviseur religieux », ou encore « espion au service du Très-Haut » ⁵²⁴, dénonce, avec une particulière insistance, le mauvais usage des sacrements. Par la place qu'on leur a donnée et l'usage que l'on en fait, « on a ramené le christianisme au judaïsme... Le sacrement est quelque chose d'objectif... Par le baptême on est — objectivement — le peuple de Dieu et cela, par-dessus le marché, avec un baptême d'enfant — absolument comme, par la circoncision, on était le peuple de Dieu... Alors on a purement et simplement aboli l'imitation de Christ ». Un petit semblant d'objectivité et on décide de l'éternité, « une fois pour toutes ». Après quoi, on peut, sans la moindre gêne, « jouir de cette vie » ⁵²⁵. Kierkegaard oppose l'interprétation superstitieuse de l'efficacité des sacrements à la conception qu'en avait l'Eglise primitive. Celle-ci « plaçait le baptême aussi loin que possible de la naissance », tandis que l'Eglise actuelle le met « aussi tôt que possible ». Et pourquoi ? Parce que la chrétienté primitive considérait le baptême surtout « comme une obligation, une responsabilité » ; « les bonnes œuvres étaient le complément des sacrements », comme disait Cyprien ⁵²⁶. Mais Kierkegaard emprunte à Pascal une critique encore plus vive. « Le mot le plus vrai qu'on ait dit de la chrétienté » fut dit par Pascal : « C'est une Société, une assemblée (*Samfund*) d'hommes qui, à l'aide de quelques sacrements, s'affranchissent du devoir d'aimer Dieu ⁵²⁷. » De la « définition » de l'Eglise proposée par la Confes-

524. *Pap.*, 10 (5), A, 60 ; *J.*, 4, p. 397 ; 1852.

525. *Pap.*, 11 (1), A, 556 ; *J.*, 5, p. 178 ; 1854 : « Les sacrements ». Sur ce point Kierkegaard s'oppose aussi à Grundtvig, pour qui l'Eglise est toujours « apostolique » et les sacrements toujours doués d'une efficacité quasi magique. (Cf. *Crainte et tremblement, S.V.*, t. 5, p. 101 ; *O.C.*, t. 5, p. 198). Cf. *supra*. Cf. *Ro.*, 2, 29 : « La circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit. » Cf. la théorie du baptême de Martensen (*Den christelige Daab...*, Copenhague, 1843). *Pap.*, 5, A, 11 ; 1844 : « On a voulu naturaliser le christianisme. »

526. *Pap.*, 10 (5), A, 144 ; 1853. Cf. Friedrich BÖHRINGER, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien*, *op. cit.*, que Kierkegaard possédait. Cf. *Pap.*, 10 (5), A, 83 ; *J.*, 4, p. 407 ; 1854 : « chrétienté et christianisme primitif. C'est vraiment comme un *Motto* du rapport entre eux, cette différence : à l'origine on baptisait en immergeant — et maintenant en jetant un peu d'eau sur la tête du nourrisson... D'abord, on a immergé, puis répandu de l'eau, *effusio* ; puis on asperge, *aspersio*. »

527. *Ibid.* et *Pap.*, 11 (1), A, 556, déjà cité. Cf. REUCHLIN, *Pascals Lebens...*, *op. cit.*, 1840.

sion d'Augsbourg : « assemblée de saints, où la parole est enseignée droitement et les sacrements administrés correctement », la chrétienté s'est souvenue selon son bon plaisir. Elle a retenu « la doctrine (*Laeren*) et les sacrements » ; mais elle a oublié l'« assemblée des saints, où se trouve la détermination qui va dans le sens de l'existentiel ». Et c'est ainsi que l'Eglise est revenue « au paganisme ⁵²⁸ ». Par réaction contre son indignité, Kierkegaard est tenté de sous-estimer, ici comme ailleurs, les aspects socio-culturels du religieux. L'« assemblée des saints » se manifeste, à ses yeux, par la foi des *Uniques* plutôt que par les dogmes ou les rites d'une religion. Karl Barth et D. Bonhoeffer se situeront par rapport à cette position audacieuse, l'un pour soutenir que la religion doit être sauvée comme tout ce qui est humain, l'autre pour tenter de la supprimer ⁵²⁹.

Kierkegaard dénonce, avec la même impétuosité, les mauvaises insertions de l'Eglise dans le monde. Ou l'on procède à la manière de l'Eglise officielle, et les « Saints » se retirent à l'intérieur d'eux-mêmes, concentrant toute la religiosité dans « l'intériorité cachée ». Ou l'Eglise se répand dans le monde, se croit déjà triomphante et se prend pour le « royaume de ce monde », à la manière du catholicisme romain ⁵³⁰. Dans les deux cas, elle manque le « paradoxe » : être *dans* le monde, sans être *du* monde. Car le paradoxe et le conflit c'est que le christianisme est « un royaume qui n'est pas de ce monde, et pourtant veut y avoir une place ». Au lieu de vivre ce défi, on a, du côté réformé, transporté le christianisme « à l'intérieur, dans l'intériorité cachée », pour échapper aux « conflits chrétiens », en refusant de l'exprimer au-dehors, dans le monde. « Toutes ces déclarations sur l'in-

528. *Pap.*, 10 (4), A, 246 : 1851 : « L'Eglise. »

529. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique* t. II, D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, 1967, pp. 20 et sqq.

530. Malgré une parenté certaine : accent mis sur « la parole vivante », sur « la communauté chantante », etc. (Cf. *Pap.*, 9, A, 206 ; J., 2, p. 290 ; 1848 : Kierkegaard « maintient un commerce de bonne humeur » avec Grundtvig) Grundtvig, en défendant une conception triomphaliste de l'Eglise, s'éloigne de Kierkegaard comme la « mondanité » de l'absolu. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 335 ; J., 3, p. 301 ; 1850 : les Grundtvigiens ont « une manière d'agir tout à fait conforme à la mondanité ... Ils sont avides de dominer ... comme n'importe quel autre parti politique ». *Pap.*, 10 (2), A, 356 ; J., 3, p. 310 ; 1850 : Les orthodoxes confondent « christianisme et nationalité ». Ils « détestent la sévérité », avec leur « théorie du vrai chrétien qui participe à tout ».

tériorité cachée comme vraie forme de la vie présente du chrétien... : proclamée comme plus haute et plus vraie que le chrétien primitif, elle est tout simplement une forme plus basse ⁵³¹. » Kierkegaard n'est pas dupe de cette pieuse éloquence. Il attend avec impatience que l'intériorité cachée, avec l'aide de Dieu, connaisse le même sort que le Système : qu'elle s'évanouisse ⁵³². Qu'il est donc injuste de lui reprocher de chercher refuge dans l'intériorité ! Certes il souhaite qu'on en retrouve le sens et le prix. Mais il ne la sépare jamais de sa manifestation extérieure, en acte, surtout à la fin de sa vie. Comme Bernard, il se garde « d'oublier que Marthe et Marie sont sœurs » et que, par conséquent, « l'autre côté de la vie (l'extériorité) doit être gardé aussi » ⁵³³. Les « saints », mis à part pour exprimer leur foi en termes d'existence, empêchent le christianisme de dégénérer en « idéologie abstraite ». Inversement, ils interdisent à l'idéologie, produit socio-culturel, de s'identifier à l'absolu et de dégénérer en idolâtrie ⁵³⁴. L'équilibre à conserver entre intériorité et extériorité est dialectique. Il en va comme dans le rapport sensible d'une construction qui ne peut pas tenir debout, et d'un étai qui ne peut pas non plus tenir debout tout seul, alors que « les deux ensemble tiennent debout très solidement... C'est pourquoi les contraires (*Modsaetninger*) doivent être maintenus dans une si terrible tension l'un par rapport à l'autre » ⁵³⁵.

Mais l'« espion de Dieu » n'aura pas le dernier mot. Au fur et

531. *Pap.*, 11 (2), A, 80 ; *J.*, 5, p. 200 ; 1854.

532. *Pap.*, 10 (3), A, 451 ; *J.*, 4, p. 130 ; 1850.

533. *Pap.*, 10 (3), A, 589 ; *J.*, 4, p. 161 ; 1850 (Jn. 12, 2). Cf. l'influence qu'a eue Kierkegaard en Scandinavie, surtout en Norvège (P.J. BILLESKOV-JANSEN, « L'héritage de Kierkegaard dans les pays nordiques », *Cahiers du Sud*, 50^e année, n° 371). Le *Brand* d'Ibsen (1866) présente un jeune pasteur épris d'absolu, adoptant une attitude de « subjectivisme » : il faut obéir à sa nature profonde, descendre dans son *intériorité*, etc. Le message de Kierkegaard se dénature ainsi et dégénère en « idéalisme fanatique ».

534. Cf. A. DUMAS, *Prospective et prophétie*, Ed. du Cerf, 1972, pp. 115-117. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 356 ; *J.*, 4, p. 281 ; 1851 : en prônant l'intériorité cachée, on a aboli l'imitation.

535. *Pap.*, 11 (2), A, 305 ; *J.*, 5, p. 322 ; 1853-54 : « Catholicisme-Protestantisme. » Le catholicisme dégénère en hypocrisie et le protestantisme en mondanité a-spirituelle. Et *Jugez vous-même* ; *S.V.*, t. 17, p. 187 ; *O.C.*, t. 18, p. 208 ; 1851-52 (non publié du vivant de l'auteur). Cf. *Ec.* 4, 9-12.

à mesure que la chrétienté officielle s'enfonce dans la mondanité de l'establishment, Kierkegaard comprend que « l'élan de sa vie, son *fortissimo* » le dirige dans la « direction de devenir un martyr »⁵³⁶. L'Eglise établie, en effet, « ne tolère pas » qu'on lui dise qu'elle ne tient debout « qu'étayée » par l'Eglise combattante. « C'est le signe qu'elle est en train d'errer et qu'il faut l'attaquer directement »⁵³⁷. Mynster mort, Régine partie pour les îles, plus rien ne retient Kierkegaard de « prêcher sur les places et dans la rue »⁵³⁸. L'occasion d'intervenir en personne et au su de tous ses contemporains lui est fournie par Martensen, successeur de Mynster. Dans l'éloge funèbre de son prédécesseur, il consacre la « prostitution » de l'Eglise en proclamant Mynster « témoin de la vérité »⁵³⁹. Cette fois la limite du tolérable est franchie. Kierkegaard, qui confessait Christ « en se taisant », se reconnaît le « devoir de parler », et il décide d'aligner rigoureusement sa vie sur sa pensée. D'où la série des pamphlets de *L'Instant* : « Ceci doit être dit. Que cela soit dit »⁵⁴⁰ ! » Cela est dit, en effet, et sans ménagement. Toutefois Kierkegaard ne veut pas qu'on le prenne pour un agitateur révolutionnaire ou un réformateur. Il continue d'opposer aux vains mouvements politiques, le vrai mouvement religieux. « Si l'Eglise doit être émancipée, (il faut) s'interroger : de quelle manière ? avec quels moyens ? Le mouvement religieux doit être servi religieusement — autrement c'est une falsification.

536. *Pap.*, 10 (2), A, 18 ; 1849.

537. *Pap.*, 10 (3), A, 417 ; *J.*, 4, p. 120 ; 1850, déjà cité.

538. Cf. *Pap.*, 9, A, 39 ; *J.*, 2, p. 248 ; 1848 : « Luther a bien raison de fulminer (parce qu'on) ne doit pas proprement prêcher dans les églises », mais « dans la rue » (*Pap.*, 8 (2), B, 85 (18) : 1847) et « par l'action » (*Pap.*, 10 (4), A, 287 ; *J.*, 4, p. 265 ; 1851). Schlegel, nommé Gouverneur des Antilles danoises au printemps 1855, quitta Copenhague, avec sa femme, le 17 mars.

539. Mynster mourut le 30 janvier 1854. Martensen fut nommé évêque le 15 avril et ordonné le 5 juin 1854. C'est en février qu'il fit l'éloge de Mynster. Cf. *Pap.*, 10 (3), A, 435 ; *J.*, 4, p. 126 ; 1850 : « Mynster, à l'origine, a eu des impressions qui se sont émoussées sans doute dans la complaisance mondaine. Et c'est là que Martensen commence ! Oui, cela va de mieux en mieux ! » ou *Pap.*, 9, A, 206 ; *J.*, 2, p. 290 ; 1848 : « La grande coterie s'appelait : Mynster, Heiberg, Martensen et leur suite. »

540. Décembre 1854 (*S.V.*, t. 19, p. 75 ; *L'Instant*, P.H. Tisseau, p. 210). Les 9 numéros de *L'Instant* parurent du 26 mai au 25 septembre 1855. Cf. *Pap.*, 11 (2), A, 405 ; *J.*, 5, p. 346 ; 1855 : « L'instant, c'est quand la personne (*Personen*) est là, la personne qu'il faut. »

Par conséquent, cette émancipation arrive par les martyrs — qu'ils soient sanglants ou non, à l'heure actuelle ⁵⁴¹. » Le martyr dédaigne les astuces mondaines, comme « le vote ». Il meut le monde en prenant « le risque infini », en se sacrifiant « pour éviter à d'autres de se sacrifier » ⁵⁴². C'est ainsi que Kierkegaard rallie « la véritable Eglise ». Elle est, Tertullien l'avait dit, « celle des martyrs » ⁵⁴³.

541. *Pap.*, 10 (4), A, 22 ; 1851 : « L'émancipation de l'Eglise ».

542. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 6 ; *J.*, 4, p. 215 ; 1851 contre « le mouvement mal compris après 1848 » qui n'apporte que « chaos » et *Pap.*, 11 (1), A, 462 ; *J.*, 5, p. 156 ; 1854 : « Le martyr » : « L'histoire de la chrétienté est aussi celle des changements successifs de la conception qu'a le christianisme du martyre. » Cf. *Pap.*, 9, A, 445 ; *J.*, 2, p. 380 ; 1848 : Le chrétien n'abandonne pas ce monde au mal. « Il risque tout » pour l'avènement du Bien.

543. *Pap.*, 11 (2), A, 71 ; *J.*, 5, p. 206 ; 1854. (Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 169 ; 1851.) Cf. *Apologeticum*, 50 : *Sanguis martyrum est semen ecclesiae*. Kierkegaard, tombé dans la rue, le 2 octobre, mourut le 11 novembre 1855.

PORTRAIT

Kierkegaard n'accepta jamais qu'on fît son portrait. Il aimait trop le mouvement pour subir des séances de pose et il suspectait toute forme de spectacle. On ne put donc que tracer des esquisses de son visage ou de sa silhouette. Les portraits, travaillés de mémoire, qui en furent tirés révèlent, en même temps que l'apparence physique du personnage, l'impression qu'il produisait. Selon qu'il est embelli ou caricaturé, il se présente de face ou de profil. La fascinante douceur du portrait que le dessinateur Chr. Kierkegaard compose de son cousin, en 1876, d'après des croquis de 1839, émane des prunelles élargies et des lèvres pleines¹. Au contraire, le crayon de W. Marstrand accentue, en 1870, le nez long et pointu et le menton fuyant². F. Brandt se laisse impressionner par cette charge quand il étudie le jeune

1. Deux autres dessins représentent Kierkegaard de face. L'un est daté de 1842, l'autre est attribué à J.W. Gertner. Cf. Marguerite GRIMAULT, *Kierkegaard par lui-même* (Le Seuil, 1962) et G. GUSDORF, *Kierkegaard* (Seghers, 1963). Les portraits reproduits dans ces deux ouvrages ont été exposés à Copenhague, à la Bibliothèque royale, du 27 octobre au 21 novembre 1955, pour l'anniversaire de la mort de Kierkegaard.

2. On doit encore à Wilhem Marstrand (1810-1873) des caricatures qui ridiculisent la silhouette déjetée de Kierkegaard, ainsi que le dessin « Diane et Actéon » qui illustre le « Journal du Séducteur ». Les caricatures du *Corsaire* (dessin de P.C. Klastrup) ou les profils de H.P. Hansen (1829-1899) exécutés en 1853-1855 respirent la même malveillance. Moins grimaçants le profil de Kierkegaard, dessiné par son frère en 1838, avec le menton enfoui dans le col de la redingote, ou les peintures de Luplau Janssen (1869-1927) qui représentent « Monsieur Enten-Eller » assis à son bureau ou se promenant dans la rue.

Kierkegaard³. Mais elle ne donne à voir qu'une demi-vérité, devenue univoque. La vérité totale fut sans doute fortement et perpétuellement contrastée⁴. Henriette Lund, observatrice éclairée par l'amour, livre la cause de la dissemblance des portraits, lorsqu'elle souligne l'extrême mobilité des traits de son oncle⁵. A la physionomie ressemblait la conversation de Kierkegaard, d'une exceptionnelle vivacité, qui tenait l'interlocuteur sous le charme. Le jeu des réparties permettait à cet « homme de mouvement » d'imposer son *tempo* caractéristique, que nul dessin ne saurait rendre⁶.

S'il est vrai, comme il l'écrit, que le visage est la « Klangfigur de l'âme », on peut percevoir sur le sien les « tonalités » (*Tonerne*) de sa propre vie intérieure : « signaux joyeux de la musique ou grave sérieux de l'orgue. » Pour rendre compte des « contraires » (*Motsaetninger*) qu'il contient, Kierkegaard use de plusieurs lan-

3. Cf. Frithiof BRANDT, *Den unge Søren Kierkegaard*, La jeunesse de Kierkegaard, Copenhague, 1929 : Kierkegaard, au vrai, ne serait pas moins sarcastique que son portrait par Marstrand. Dans un ouvrage publié en 1963 (*Søren Kierkegaard*), Brandt reproduit un dessin non signé de 1836, qui montre Kierkegaard de profil (gauche) en l'enlaidissant beaucoup (p. 13). Il ne manque pas de rappeler que « ce portrait avait été reconnu par le frère évêque » !

4. Selon Walter LOWRIE (*Kierkegaard*, London, New York, Toronto, 1938, p. 622 sqq : appendice consacré aux portraits de Kierkegaard), le meilleur dessin serait dû à David Jacobsen. Conservé au Frederiksborg Museum, il permet de surprendre Kierkegaard travaillant à sa table de travail au milieu des objets familiers : pipes accrochées au mur et dans une jatte, livres dispersés sur le sol, sans que les défauts du profil soient accentués.

5. Cf. *Erindringer fra Hjemmet* (Souvenirs du foyer), Copenhague, 1909 d'Anna-Henriette LUND (1829-1909), fille de la sœur préférée de Kierkegaard, Petrea-Severine (1801-1834), épouse d'Henrik-Ferdinand Lund (1803-1875), chef de bureau à la Banque nationale. Henriette (« Jette ») était la cousine germaine du médecin Henrik-Sigvard Lund (1825-1889), fils de la sœur de Kierkegaard, Nicoline-Christine (1799-1832) et de Johan-Christian Lund (1799-1875), négociant (frère d'H.-Ferdinand). Dans sa correspondance Kierkegaard les traite comme sa nièce et son neveu préférés.

6. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 383 ; J., 5, p. 138 ; 1854 : « Sur moi-même. Une faveur m'a été accordée : ... le présent de pouvoir *converser*, de pouvoir parler avec chaque homme » et la lettre à Kolderup-Rosenvinge (*Brevé...*, n° 211), dans laquelle Kierkegaard déclare « se tenir dans le mouvement » : mouvement « corporel » des promenades et « spirituel » de la méditation religieuse.

gages métaphoriques⁷. Il observe en grammairien que « (sa) vie, (ses) états d'âme suivent constamment deux déclinaisons, ce qui ne diversifie pas seulement les désinences, mais le mot », c'est-à-dire lui-même⁸. S'il donne libre cours à sa verve inventive, il fait de sa « vie tout entière » une « interjection : absolument rien n'y est cloué fermement — tout est *mobile* (*rærlig*) — rien d'immobile, aucun *immeuble* — le chagrin est un hurlement désespéré — la joie un *Hopsasa* (valse sauteuse) lyrique exalté ». Ou bien il se dépeint comme « un Janus bifrons », dont « une face rit, tandis que l'autre pleure »⁹. Mais les métaphores deviennent des expressions appropriées, lorsqu'il parle de la vie en musicien. La « tonalité juste » de sa vie « est une oscillation (*Svaeven*) entre le pur et le faux ». En isole-t-on l'élément « pur », elle se met à sonner « faux », comme le fait la tonalité « pure, au sens le plus étroit, logique, ontologique ou abstraitement moral », que veut lui donner « le mathématicien »¹⁰. Il faut donc manquer, non seulement de mobilité dialectique, mais surtout d'oreille, pour ne saisir Kierkegaard que de profil. Le surnom qu'il porte le mieux est, sans aucun doute, celui d'*Enten-Eller*.

Beaucoup, toutefois, le prononcent du bout des lèvres et le mutilent mentalement. A l'exemple de Heiberg, ils retiennent *Enten*, et se débarrassent d'*Eller*. Comme ils n'entendent que la « basse fondamentale », ils se laissent fasciner par la mélancolie invincible, par le « désespoir silencieux » hérité du père, par les affres de l'angoisse et les « épouvantes du doute », par cet élément « démoniaque » que Kierkegaard distinguait dans son « essence »¹¹. Ils ne s'avisent pas que le malheureux « voué au sacrifice »

7. Cf. *Pap.*, 4, A, 93 ; *J.*, 1, p. 276 ; 1843 et *Pap.*, 3, A, 223 ; *J.*, 1, p. 252 ; 1840-42.

8. *Pap.*, 2, A, 328 ; *J.*, 1, p. 145 ; 17 juin 1839.

9. *Pap.*, 2, A, 382 ; *J.*, 1, p. 153 ; 13 mars 1839 et *Pap.*, 2, A, 662 ; *J.*, 1, p. 189 ; 1837.

10. *Pap.*, 2, A, 74 ; *J.*, 1, p. 192 ; 11 avril 1838.

11. *Pap.*, 2, A, 484-485 ; *J.*, 1, p. 167 ; 20 juillet 1839 : le « spleen »... « ce que mon père appelait un *désespoir silencieux* » et *Pap.*, 3, A, 103 ; *J.*, 1, p. 223 ; 1841. Cf. *Pap.*, 2, A, 557 ; *J.*, 1, p. 177 ; 9 septembre 1839, où Kierkegaard choisit « comme *Motto* » pour sa jeunesse deux vers du Faust de Goethe, soulignant ainsi que si son caractère est « faustien », il est aussi religieux : « *Halb Kinderspiele, — Halb Gott im Herzen !* » Cf. *Pap.*, 11 (3), B, 4 (p. 7) ; *J.*, 5, p. 370 ; mars 1855 : « il doit y avoir du démoniaque dans mon essence », comme il y avait un « démon » chez Socrate.

est aussi un jeune homme plein de « bonne humeur », qui « chante en travaillant », et que, s'il se plaint d'avoir toujours été vieux, il s'attendrit aussi sincèrement à la pensée de sa mère, dont la franche gaieté réchauffa son enfance ¹². Ils séparent abusivement le « pénitent » de son « double... le plus profond », que l'« enthousiasme » transporte ¹³. Ils font trop bon marché de la « joie *indescriptible* » qui l'envahit, un beau matin de mai, ouvrit son oreille au « refrain céleste » et lui inspira la résolution durable de « rendre beaucoup plus intime son rapport au christianisme » ¹⁴. Bref, ils se montrent incapables d'écouter, en même temps que la voix de basse, tous les *soprani* qui chantent, « soutenus par elle... : Dieu est amour ¹⁵ ».

12. Cf. *Pap.*, 3, B, 3 ; 1840-41. Evoquant *Le concept d'ironie*, Kierkegaard demande à son « lecteur de (lui) pardonner (sa) gaieté ou bonne humeur ». Il explique que, pour faciliter sa tâche, « il chante parfois en travaillant ». Cf. P.A. Heiberg : *Bidrag til et psykologisk Billede af Søren Kierkegaard...* (Contribution à un portrait de Kierkegaard), Copenhague, 1895 (p. 115). Heiberg, sur la foi des *Diapsalmata* d'Ou bien, ou bien, assure que la mère de Kierkegaard, Ane Sorensdatter Lund, « était plus près du cœur » de son fils qu'on ne le pense : (*S.V.*, t. 2, p. 29 ; *O.C.*, t. 3, p. 26) « Je me rappelle qu'à l'âge où j'allais à l'école, nous avions toujours une bouillie de blé noir le mercredi. Je me rappelle... combien la bouillie faisait chaud au cœur, à voir... Cette assiette de bouillie de blé noir ! Je donnerais plus que mon droit d'aînesse pour elle ! » Victor DELEURAN (*Esquisse d'une étude sur Søren Kierkegaard*, Paris, 1897, p. 19) conteste aussi l'idée reçue de l'absence de la mère, femme gaie et capable d'ironie, dans l'œuvre de Kierkegaard. Cf. en effet les nombreuses pages évoquant la tendre relation qui lie la mère à l'enfant et reconnaissant dans le foyer familial l'œuvre caractéristique de la femme (par exemple : *Pour un examen de conscience* : *S.V.*, t. 17, p. 87 sqq ; *O.C.*, t. 18, p. 104 sqq). Cf. Hans BRÆCHNER, *Erindringer om S. Kierkegaard* (Souvenirs de S. Kierkegaard, Copenhague, 1953) : Kierkegaard était un jeune garçon « qui restait toujours suspendu aux jupes de sa mère » et Martensen. *Af mit Liv* (Ma vie, Copenhague) : « Ma mère m'a souvent dit qu'elle n'avait jamais vu quelqu'un d'aussi désespéré que Kierkegaard au moment de la mort de sa mère. »

13. *Pap.*, 10 (3), A, 557 ; *J.*, 4, p. 150 ; 1850 : « Sur moi-même. Il y a dans mon essence un double... Ce qui se trouve le plus à l'intérieur, en moi, c'est un enthousiasme (*Begeistring* : enthousiasme, inspiration, ardeur) ... pour les grandes figures. »

14. *Pap.*, 2, A, 228 ; *J.*, 1, p. 129 ; 19 mai 1838, 10 h 30 du matin et *Pap.*, 2, A, 232 ; *J.*, 1, p. 130 ; 9 juillet 1838.

15. Cf. *Pap.*, 10 (4), A, 596 ; 1852 : « L'oiseau sur le rameau, le lys dans le champ, le cerf dans la forêt, le poisson dans la mer, l'innombrable cortège des hommes heureux chantent avec allégresse : Dieu est

Etabli « à la frontière de l'Arabie heureuse et de l'Arabie déserte, ... comme la tombe de Mahomet entre deux pôles magnétiques », Kierkegaard n'est pas l'homme des quiétudes bourgeoises, ni des demi-mesures¹⁶. Sa « pure élégance spirituelle » lui rend insupportable la médiocrité. Déchiré par des mouvements qui le tirent à hue et à dia, il vit dans le registre « intensif » du héros romantique. Grâce à son « élasticité » dialectique, il passe rapidement « du point au contre-point », dans un « pathétique » *vibrato*. Cependant, il ne se complaît pas, comme Adler, dans le vain vertige dont s'accompagne « le mal des oscillations¹⁷ ». Il considère que la tâche d'« harmoniser » les tonalités opposées, qu'assume le « compositeur », incombe aussi à l'homme qui « se borne à vouloir, simplement, se comprendre lui-même »¹⁸. A la différence du tombeau du Prophète, symbole « caractéristique de l'Islam », qui reste à mi-chemin, parce qu'il s'en tient à une « approximation de l'Incarnation », il s'emploie à « trouver le point d'unité des deux directions » entre lesquelles son être se partage. Il maîtrise les oscillations, il se décide et il agit selon le modèle de Christ¹⁹. Parvenu à l'extrême de son *vibrato*, il prend son élan en toute liberté pour « sauter » dans la foi. Il accomplit ainsi le mouvement véritable, religieux et transcendant. Il « re-prend » la première création, mais à un niveau supérieur. Du même coup, ayant « levé son doute le plus profond », il devient cet *Unique* qu'il est²⁰. Le « vieil homme » écartelé demeure. Mais il re-naît, à chaque instant, « homme nouveau »,

amour. Mais, au-dessous, soutenant, comme la voix de basse, tous ces *soprani*, sonne le *De profundis* de ceux qui sont offerts en sacrifice : Dieu est amour. »

16. *Pap.*, 3, A, 142 ; *J.*, 1, p. 230 ; 1841 et *Pap.*, 2, A, 548 ; *J.*, 1, p. 176 ; 30 août 1839.

17. Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 524 ; *J.*, 5, p. 169 ; 1854 : « L'existence de l'Esprit : vivre dans la tension », et *Pap.*, 2, A, 751 ; *J.*, 1, p. 195 ; 1838 : « Toute vérité n'est vérité que jusqu'à un certain point ; quand on la dépasse, arrive le contre-point et cela devient non-vérité. » Cf. *supra*.

18. *Pap.*, 4, A, 93 ; *J.*, 1, p. 276 ; 1843.

19. *Pap.*, 2, A, 86 ; *J.*, 1, p. 110 ; 3 juin 1837 : A propos de l'Islam : « C'est le divin qui n'est pas devenu humain (Incarnation), l'humain qui n'est pas devenu divin ('frères et cohéritiers de Christ') », *Ro.* 8, 17, Kierkegaard ajoute : « Nul ne monte au ciel que celui qui en est descendu » (*Jn.* 3 13) et *Pap.*, 2, A, 548, déjà cité.

20. Cf. *Pap.*, 3, A, 103 ; *J.*, 1, p. 223 ; 1841 : « mon doute est effroyable » et *Pap.*, 10 (4), A, 352 ; *J.*, 4, p. 280 ; 1851 : « Christianisme. Mon doute le plus profond est maintenant levé. »

homme « spirituel », déjà réconcilié, puisque c'est « l'Esprit qui pose la synthèse »²¹. Il entre en résonance, par la réponse qu'il lui adresse, avec la Parole de Dieu. Les diverses tonalités, en lui, s'accordent, comme des harmoniques du ton fondamental qu'il rend. Il devient « pleinement retentissant (*fuldtonig*) »²².

Faute de le rejoindre en ce « point d'unité », en ce « point d'Archimède », on entend mal Kierkegaard. Oublie-t-on qu'il croit en un Dieu dont la force « s'accomplit dans la faiblesse », on le traite en malade, de quelque nom qu'on appelle son « écharde dans la chair », et on réduit sa personnalité à une « machinerie psychologique »²³. Curieux malade, en vérité, qui compte sur sa lucidité et sa « puissance d'analyse » pour se guérir ! Si la psychanalyse éclaire certains de ses comportements, elle a beaucoup à apprendre de lui et de la manière dont il connaît et vainc son mal²⁴. Homme de prière, tourné vers l'intérieur, il se révèle homme d'action, qui « gesticule avec son existence »²⁵. Comme la poussière qui, sur une plaque de verre agitée de vibrations sonores, se met en mouvement et forme des figures acoustiques (*Klangfigurer*) qui rendent visible l'audible, la « gesticulation de

21. Cf. 2 Co. 5, 17-18 et le début de *La maladie à la mort*.

22. Cf. *Pap.*, 2, A, 406 ; 1839.

23. Cf. 2 Co. 12, 9 et 7 et *Pap.*, 10 (3), A, 345 ; *J.*, 4, p. 107 ; 1850, où Kierkegaard évoque « l'écharde dans la chair » qui l'empêcha de réaliser le « général » ; *Pap.*, 10 (3), A, 115 ; *J.*, 4, p. 42 ; 1850 : « Sur moi-même : ... ce qui me manque c'est la détermination animale dans le rapport qui constitue l'homme. » Cf. P.A. HEIBERG, *op. cit.*, p. 23.

24. Cf. E. GEISMAR, *Søren Kierkegaard* (1-6 ; Copenhague, 1926-28 ; t. II, p. 145) dont se réclame G. MALANTSCHUK, *Søren Kierkegaard's Kamp mod kirken* (Combat de Kierkegaard contre l'Eglise, Copenhague, 1956, p. 37). On trouvera un tableau des diverses interprétations psychopathologiques dans Marguerite GRIMAUULT, *La mélancolie de Kierkegaard* (Aubier, 1965, deuxième partie). Cf. la mise au point de Jean STAROBINSKI (« Les masques du pêcheur et les pseudonymes du chrétien », déjà cité, p. 339) : « Un élément névrotique — que les spécialistes appelleront peut être schizoïdie — est reconnaissable à la base ... du dédoublement » de personnalité de Kierkegaard. « Mais ces deux personnalités ... ne s'ignorent pas ... ce qui contredit aussitôt la notion de schizoïdie..., qui est surmontée par la réflexion. Sans cesser de vivre la contradiction (Kierkegaard) la met dialectiquement en mouvement... Parvenir à se dire « ou bien — ou bien », puis y répondre, c'est ... vaincre sa névrose. »

25. Cf. G. MALANTSCHUK, *Digter eller Praest* (Poète ou pasteur, Copenhague, 1966) : « L'œuvre de Kierkegaard ne débouche pas sur la folie, mais sur l'action » (déjà cité).

l'existence » inscrit dans le réel les actes qui rendent visibles les « tonalités » de l'être intérieur. Oui, Kierkegaard transmet la résonance que la Parole éveille en lui au moyen des *Klangfigurer* qu'il produit et avec la conviction qu'elles expriment aussi fidèlement que possible l'Incarnation, la « Parole faite chair ». C'est ainsi que le « poète primesautier », qui se tient *devant Dieu*, fait son éducation de témoin ²⁶.

Il lui reste à devenir une sorte de martyr. Dans le polémiste intraitable, dans l'ironiste redouté, se découvre, en effet, un homme bon, capable de vivre l'amour du prochain jusqu'au sacrifice. Si l'on en croit Brandes, Kierkegaard ne se servit jamais de ses dons peu communs « pour faire du mal ²⁷ ». Pourquoi emporte-t-il son secret dans la tombe, après avoir eu le courage de renoncer à Régine, sinon parce qu'il « n'est bon qu'à une seule chose : aimer », et que telle est « sa seule et unique génialité » ²⁸ ? Il s'épuise aussi, jusqu'à la limite de ses forces, pour aider ses frères à devenir chrétiens, à vivre en *Uniques* devant Dieu. Tout son effort de communication tend à cette fin.

Comme l'existence dans laquelle il s'inscrit, il se développe en « séries collatérales » duelles. D'un côté, le « théâtre de marionnettes » des pseudonymes ; de l'autre, les *Discours*, prononcés en chaire ou destinés à être lus à haute voix. Ou encore Climacus, le non-chrétien, et Anti-Climacus, le « chrétien extraordinaire », qui correspondent aux deux pôles de la nature de leur inventeur ²⁹. Les thèmes traités le sont au moins deux fois. Après avoir

26. Voici les étapes de l'itinéraire spirituel de Kierkegaard, de son « éducation » : 1838, expérience extraordinaire de la « joie ineffable » ; 1848, expérience du « renouveau » qui suit le pardon ; 1851, le « doute le plus profond est levé » ; 1854, rupture du silence et action directe, avec *L'Instant*.

27. Cf. G. BRANDES, *Søren Kierkegaard, Ein literarisches Charakterbild* (p. 144), cité par Raoul HOFFMANN, *Kierkegaard et la certitude religieuse* (Genève, 1907, p. 44). Cf. *Pap.*, 11 (1), A, 275 ; J., 5, p. 109 ; 1854 ; « L'extraordinaire ... Sibbern me répéta le jugement de Poul Møller : "vous êtes si pétri de polémique que c'en est tout à fait effrayant". »

28. Cf. *Pap.*, 4, A, 85 ; J., 1, p. 273 ; 1843 : « J'enlève la note secrète qui explique (tout) » et *Pap.*, 11 (1), A, 424 ; J., 5, p. 145 ; 1854. Cf. les nombreuses « mises au point » des *Papirer*, à propos de « la bien-aimée » et *Pap.*, 11 (1), A, 275, déjà cité : « La sympathie est ma passion. »

29. Cf. T.H. CROXALL, édition de *Johannes Climacus* (London, 1958) appendice 3, p. 193 : tableau des pseudonymes kierkegaardiens et E. HIRSCH, *Kierkegaard-Studien* (Gütersloch, 1930-1933). Hirsch, profes-

été introduits, ils sont « repris » un ton au-dessus, selon la loi de répétition re-prise qui est l'axe de l'œuvre. Ils s'y retrouvent identiques, mais enrichis, parce qu'ils deviennent des harmoniques du ton fondamental. La structure de *La Répétition* reproduit ce modèle avec une exemplaire fidélité. Le second des deux développements porte, à bon droit, le même titre que le traité. Il transcrit, dans le registre du religieux, les thèmes qu'il emprunte au premier. Et le premier, de son côté, est conçu de manière à éveiller l'attente du second. Construction purement musicale : dans la phrase présente vibre l'accord à venir. C'est « comme lorsqu'on entend dans la rue quelques notes exécutées par un joueur de flûte solitaire : presque au même moment, le bruit et le vacarme de la circulation obligent la marchande des quatre saisons à crier bien haut pour que Madame la bourgeoise, devant son étal, puisse entendre le prix de ses choux frisés ; mais quelques instants après, tout redevient calme et l'on entend de nouveau le joueur de flûte. De même, dans la première partie (du traité) on entend constamment la répétition (sous sa forme ultime), interrompue par le vacarme de la vie³⁰ ». L'œuvre entière de Kierkegaard répète... *La Répétition*. Elle en amplifie si bien le mouvement qu'elle atteint les dimensions d'un grand opéra de la communication religieuse chrétienne. De l'ouverture au final, à travers les récitatifs, les chœurs et les *sol*i, s'impose peu à peu l'appel d'une autre voix qui entonne le « refrain céleste ». Des accords mozartiens en préparent l'entrée. Ils ne sont pas plaqués pour mettre un point final à la courbe descendante de la ligne musicale, mais demeurent suspendus. Les sonorités qu'ils laissent en suspens disposent à écouter l'air encore inouï. L'auditeur est invité, plus

seur de théologie à Göttingen, a été un des premiers à faire confiance aux *Papirer* pour comprendre Kierkegaard et son œuvre. Il insiste sur le développement « parallèle » des écrits pseudonymes et des discours édifiants. Cf. *Pap.*, 10 (2), A, 195 ; *J.*, 3, p. 257 ; 1849 : « Dans l'opposition (*Modsaetning*) Climacus, Anti-Climacus, je me reconnais totalement, moi-même et mon essence (*Vaesen*). »

30. *Pap.*, 4, B, 117 (p. 283), repris dans *O.C.*, t. 5, p. 215. Cf. l'interprétation de Paul SPONHEIM, *Kierkegaard on Christ and Christian Coherence* (New York, Harper and Row, 1968), selon laquelle la pensée de Kierkegaard « se meut entre deux pôles... Dieu et l'homme » (p. 7). Sponheim identifie « deux rythmes » : le mouvement de « *diastasis* » et celui de « *synthesis* », qu'il retrouve « dans l'œuvre tout entière » (p. 9) et qui en constituent l'unité organique et non systématique.

généralement, comme dans *La flûte enchantée*, à un voyage initiatique. Le moment s'annonce où l'Esprit de Christ, qui souffle où il veut, envahira l'oreille intérieure et y fera retentir l'harmonie de la réconciliation. Kierkegaard, dans la fosse d'orchestre, joue, pour rendre à l'Esprit un culte approprié, d'un instrument à vent, cor ou flûte, laissant aux cordes le soin d'évoquer l'harmonie grâce à leurs vibrations. Et, pendant le voyage, il compte sur Climacus et Anti-Climacus pour reconstituer « la constellation des Gémeaux, d'après laquelle le marin pilote » son navire. Pour lui, en effet, ils sont frères « non pas jumeaux, mais contraires », et ils représentent, comme les deux étoiles dont ils sont les doubles, le « point d'orientation » d'après lequel l'*homo viator* qui cherche à « devenir... tout simplement un vrai chrétien », règle sa course, au-dessus de « soixante-dix mille brasses d'eau »³¹.

Mais il faut en revenir à l'ouïe spirituelle et à la musique, au moment de prononcer le dernier mot. Louée soit donc la Parole de vie qui délivre les paroles captives de l'immanence. Des nœuds d'oscillation insonores que sont les règles de grammaire ou les règles logiques du « système de la philosophie » aux ventres d'oscillation dans lesquels éclatent les sonorités de la poésie, du « message de la Loi » dictée à Moïse à l'annonce de la grâce incarnée en Christ, « tout aboutit à l'oreille »³². La voix de Kierkegaard se joint à celle du Vigilius de Copenhague pour nous « réveiller » et nous convier à une « danse en l'honneur de Dieu ». Avec Rhodes se présente « la place où l'on danse ». Il faut « sauter ». Respectons le rythme : non pas *Hopsasa*, la sauteuse à trois temps, mais *aut — aut*. Il faut choisir. Après quoi les désaccords de nos vies seront, comme « la dissonance de la vie » de Kierke-

31. Cf. *Pap.*, 10 (6), B, 48 ; 1849 (pp. 54-55). : « Climacus et Anti-Climacus. Une découverte dialectique, par Anti-Climacus », et *Les stades sur le chemin de la vie* (S.V., t. 8, p. 239 sqq ; trad. Petit, pp. 358 sqq) ; Lettre au lecteur de Frater Taciturnus : « Le croyant se trouve constamment sur l'abîme il y a 70.000 brasses d'eau sous lui » ou *Pap.*, 10 (2), A, 494 ; 1850 : « Toute existence spirituelle (*Aands-Existents*) se trouve au-dessus de "70.000 brasses d'eau". »

32. *Pap.*, 1, A, 235 ; 11 septembre 1836 qui sert de « *Motto* » (épigraphe) à notre première partie.

gaard lui-même, « résolues... en une vaste harmonie »³³. Nous n'habiterons plus Rhodes, mais la nouvelle Jérusalem descendue du ciel.

Chamalières, Pâques 1976.

33. Cf. *Ou bien, ou bien* (S.V., t. 3, p. 63 ; O.C., t. 4, p. 57) et *Pap.*, 11 (2), A, 31 ; J., 5, p. 197 ; 1854 : « Je danse en l'honneur de Dieu » ; *Pap.*, 10 (1), A, 534 ; J., 3, p. 380 ; 1850 : « Je développais mes pas de danse... On dit d'un danseur qu'on ne doit pas s'apercevoir qu'il s'essouffle. Spirituellement j'ai suivi cette règle. » Mais si « le danseur ne s'essouffle pas », il ne faut pas « en conclure qu'il n'a pas du tout sauté ».

APPENDICES

I

SITUATION DES « DISCOURS » DANS LA CARRIÈRE
ET LA PRODUCTION DE KIERKEGAARD

Date prédication et/ou édition	« Discours » signés (90)
1831 à 1837	
1837 à 1842	
7 septembre 1838	
12 janvier 1841 (prédication prononcée) 29 septembre 1841	Exercice de prédication pour le séminaire pastoral fait à Holmens Kirke, sur <i>Phil.</i> 1, 19-25 : « Christ est ma vie et la mort m'est un gain » (<i>Pap.</i> 3, C, 1).
1843 à 1846 : Production simultanée et parallèle	
1843 20 février

Trad.	Œuvres pseudonymes	Autres textes signés
	Articles de journaux 1834-1836 signés ou sous pseudonymes (A.B.).	<p>— <i>Pap. A</i>, après une période de notes sibyllines, se développe (153 p.). <i>B</i> : peu fourni (27 p.). <i>C</i> : abondant (337 p.).</p>
<p><i>Lettres à Régine Olsen et E. Boesen</i> trad. éd. P.H. Tisseau 1949.</p>		<p>— <i>Pap. A</i> : 373 p. <i>B</i> : 45 p. <i>C</i> : 510 p. (A et <i>C</i> s'équilibrent pendant ces 5 ans.) — 1838-1841 : lettres à Régine (33 sur 47 lettres).</p> <p><i>Af en endnu levendes Papirer</i> (Papiers d'un homme encore en vie).</p>
<p><i>O.C.</i> (t. 2)</p>		<p>Thèse : <i>Du concept d'ironie...</i></p>
d'œuvres pseudonymes et de « Discours édifiants » qui les équilibrent		
<p>.. <i>O.C.</i> (t. 3 et 4)</p>	<p><i>Ou bien, ou bien</i> par Victor Eremita : Papiers de A, de Johannes le Séducteur, Papiers de B, Wilhem l'Assesseur, Ultimatum par « un vieux pasteur du Jutland » (sur <i>Lc</i> 19, de 41 à la fin).</p>	<p>— <i>Pap.</i>, pendant ces cinq ans (1842-1847), <i>B</i> se développe tandis que <i>C</i> s'amenuise.</p> <p><i>A</i> : 356 p. <i>B</i> : 1359 p. <i>C</i> : 75 p.</p>

16 mai	— <i>Deux Discours édifiants</i> , dédiés au père de Kierkegaard, 1. sur <i>Ga.</i> 3, 23, jusqu'à la fin : « La loi est une pédagogie... » 2. sur <i>Ja.</i> 1, 17-22 : « Tout bon et parfait présent vient d'en haut. »
16 octobre	— <i>Trois Discours édifiants</i> , dédiés au père de Kierkegaard, 1. sur 1 <i>Pi.</i> 4, 7-12 : L'amour couvre la multitude des péchés. » 2. <i>Ibid.</i> 3. <i>Ep.</i> 3, 13 jusqu'à la fin : « Fortifié dans l'homme intérieur. »
6 décembre	— <i>Quatre discours édifiants</i> , dédiés au père de Kierkegaard, 1. sur <i>Job</i> 1, 20-21 : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, que le nom du Seigneur soit loué. » 2. sur <i>Ja.</i> 1, 17-22 : cf. <i>supra</i> . 3. sur <i>Ja.</i> 1, 17-22 : cf. <i>supra</i> . 4. sur <i>Lu.</i> 21 (19) : « Gagner son âme dans la patience. »
1844	
24 février (prédication prononcée)	<i>Prédication d'adieu ou de sortie</i> , tenue à Trinitate Kirke, sur 1 <i>Co.</i> 2, 6-9 : « la sagesse mystérieuse et cachée » (<i>Pap.</i> , 4, C, 1).
5 mars	<i>Deux Discours édifiants</i> 1. sur <i>Lu.</i> 21, 19 : cf. <i>supra</i> . 2. sur <i>Lu.</i> 2, 33-40 : « La patience dans l'attente. »
8 juin	<i>Trois Discours édifiants</i> , dédiés au père de Kierkegaard. 1. sur <i>Ec.</i> 12, 1 : « Pense à ton créateur dans ta jeunesse. » 2. sur 2 <i>Co.</i> 4, 17-18 : « Nous attendons une béatitude éternelle. » 3. sur <i>Jn.</i> 3, 30 : « Il faut qu'il croisse et que je diminue. »
13 juin
17 juin
31 août	<i>Quatre Discours édifiants</i> , dédiés au père de Kierkegaard. 1. « S'efforcer vers Dieu c'est le plus haut accomplissement de l'homme. » 2. sur 2 <i>Co.</i> , 12, 7 : « L'écharde dans la chair. »

<p>...n°1 : <i>L'attente de la foi</i> (Labor et Fides, 1967) N. Viallaneix</p> <p><i>O.C. (t5) : 2 textes pseudo-nymes</i></p> <p>...<i>Hâte-toi d'écouter</i> (Aubier, 1970) N. Viallaneix.</p>	<p><i>Crainte et tremblement</i> par Johannes de Silentio et <i>La Répétition</i> par Constantin Constantius.</p>	<p>— 1842-1844 : lettres à Emile Boesen (29 sur 54 lettres) lettres à Peter (8), à ses neveux.</p>
<p>... <i>O.C. (t. 7) : 3.. textes pseudo.</i></p> <p>... ».....</p> <p>»</p>	<p>Articles de journaux signés ou sous pseudonymes (Victor Eremita, Frater Taciturnus, etc.) en rapport avec l'œuvre littéraire (<i>S.V.</i>, t. 18 ; <i>O.C.</i>, t. 4 et t. 2, quelques articles traduits).</p> <p><i>Miettes philosophiques</i> par Johannes Climacus, éd. par S. Kierkegaard.</p> <p><i>Le concept d'angoisse</i> par Vigilius Haufniensis, dédié à P.M. Moeller.</p> <p><i>Préface</i> par Nicolaus Notabene.</p>	

	<p>3. sur 2 <i>Ti.</i>, 1, 7 : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de lâcheté, mais un esprit de force, d'amour et de sagesse. »</p> <p>4. « Celui qui prie droitement lutte en priant et.... triomphe par le fait que Dieu triomphe. »</p>
1845	
29 avril	<p><i>Trois Discours pour les occasions imaginées, à la mémoire du père de Kierkegaard.</i></p> <p>1. à l'occasion d'une confession.</p> <p>2. à l'occasion d'un mariage.</p> <p>3. sur une tombe.</p>
30 avril
29 mai	<p><i>Dix-huit Discours édifiants, qui rassemblent les discours de 1843 et 1844.</i></p>
1846	
28 février
30 mars

1846-1852 Crise de 1848 et production intense
Invention d'un nouveau pseudonyme : Anti-Climacus.

1847	
13 mars	<p><i>Discours édifiants dans des états d'esprit divers....</i> (11 disc.).</p> <p>— 1^{re} partie : « <i>Un discours de circonstance</i> » sur <i>Ja.</i> 4, 8, dédié à « <i>Cet Unique</i> » (Hiin Enkelte) : « La pureté du cœur ».</p> <p>— 2^e partie : « Ce que nous apprenons des lys des champs et des oiseaux du ciel » : trois discours sur <i>Mt.</i> 6, 24.</p> <p>— 3^e partie : « L'évangile des souffrances, discours chrétiens » :</p> <p>1. sur <i>Lu.</i> 14, 27 : « celui qui ne porte pas sa croix. »</p> <p>2. sur <i>Mt.</i> 11, 30 : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. »</p> <p>3. « L'école des souffrances ».</p> <p>4. sur <i>Lu.</i> 23, 41 : « Nous recevons ce que nos œuvres ont mérité. »</p>

<p>P.H. Tisseau : ... <i>Prières</i> (1937) : n° 4</p>		
<p>... P.H. Tisseau, éd. P.H. Tisseau, 1949, n° 3 ... P. Petit, N.R.F. 1948</p>	<p><i>Les stades sur le chemin de la vie</i>, éd. par Hilarius le relieur, études de Wil- liam Afham, d'un époux, de Frater Taciturnus.</p>	
<p>... P. Petit N.R.F. 1949</p>	<p><i>Post-Scriptum...</i> par Johan- nes Climacus, éd. par S. Kierkegaard, avec <i>in fine...</i></p>	<p>« Une première et der- nière explication », signée S.K. <i>Une analyse littéraire</i>, dédiée à l'auteur, in- nommé et dont le nom est pourtant célèbre, d'une <i>Histoire de tous les jours.</i></p>
<p>d'écrits religieux. Apparition de textes méthodologiques. équilibré par les « Discours du vendredi ».</p>		
<p>... O.C. (t. 13)</p>		<p><i>Pap.</i> : en 1847-1848 A et B s'équilibrent à nouveau. A : 612 p. B : 418 p. C : 29 p.</p> <p>Peu d'articles.</p>

	<p>5. Le chemin étroit..</p> <p>6. sur 2 Co. 4, 17 : « Nos afflictions présentes... »</p> <p>7. sur Ac. 5, 41 : « ... Joyeux d'avoir été jugés dignes d'être outragés pour le nom du Christ. »</p>
29 septembre	<p><i>Les œuvres de l'amour</i> : « quelques méditations... chrétiennes en forme de discours » (18 disc.).</p> <p><i>1^{re} partie</i> :</p> <p>1. « La vie secrète de l'amour... » pour Lu. 6, 44 : « car on reconnaît l'arbre à ses fruits... »</p> <p>3. a) « Tu <i>dois</i> aimer », sur Mt. 22, 39 : « Le second commandement... »</p> <p>b) « Tu dois aimer <i>ton prochain</i>. »</p> <p>c) « Tu dois aimer ton prochain ».</p> <p>3. a) Ro. 13, 10 : « L'amour est l'accomplissement de la loi. »</p> <p>b) « L'amour est affaire de conscience », sur 1 Ti. 1, 5... « L'amour venant d'un cœur pur. »</p> <p>4. « Notre devoir d'aimer les hommes que nous voyons », sur 1 Jn 4, 20.</p> <p>5. « Notre devoir de conserver une dette d'amour les uns envers les autres », sur Ro. 13, 8.</p> <p><i>2^e partie</i> :</p> <p>1. « L'amour édifie », sur 1 Co. 13, 1.</p> <p>2. « L'amour croit tout »..., sur 1 Co. 13, 7.</p> <p>3. « L'amour espère tout... » sur 1 Co. 13, 7.</p> <p>4. « L'amour ne cherche pas son bien propre » sur 1 Co. 13, 5.</p> <p>5. « L'amour couvre la multitude des péchés » sur 1 Pi 4, 8.</p> <p>6. « L'amour demeure », sur 1 Co. 13, 13.</p> <p>7. « La miséricorde est une œuvre de l'amour... »</p> <p>8. « La victoire de la réconciliation dans l'amour », sur Ep. 6, 13 : « Tenez ferme après avoir tout surmonté. »</p> <p>9. « L'œuvre de l'amour, c'est de se souvenir des défunts », sur Sirach 22, 11.</p> <p>10. « L'œuvre de l'amour, c'est de louer l'amour. »</p>
1848	
26 avril	<p><i>Discours chrétiens</i> (28 discours)</p> <p><i>1^{re} partie</i> : « <i>Les soucis des païens</i>, discours chrétiens » Mt. 6, 24-34 : Sermon sur la montagne.</p> <p>1. « Le souci de pauvreté. »</p> <p>2. « Le souci de l'abondance. »</p> <p>3. « Le souci de l'insignifiance. »</p> <p>4. « Le souci de la grandeur. »</p> <p>5. « Le souci de la témérité. »</p> <p>6. « Le souci de se tourmenter. »</p>

...*Vie et règne de
l'amour*, trad.
P. Villadsen,
Ed. Aubier

1845-1848 : 45 lettres à
Peter (7), à Jette (7), aux
neveux et amis.

...P.H. Tisseau,
(Delachaux et
Niestlé, 1952)

Pap. : à partir de 1848 le
Journal (A) s'enfle consi-
dérablement tandis que B
diminue et que C dispa-
rait.

de 1848 à 1854 :

A : 2.084 p.

B : 512 p.

C : 30 p.

7. « Le souci de l'irrésolution, de l'inconstance, de la désespérance. »

2° partie : *Préludes à la lutte dans les souffrances*, discours chrétiens. *Ps.* 49,5 : « Je veux prêter l'oreille aux sentences qui me sont inspirées et exprimer mes obscurs discours au son de la harpe. »

1. « La joie de penser que l'on ne souffre qu'une fois, mais qu'on triomphe éternellement. »
2. « La joie de penser que l'affliction ne ravit pas, mais procure l'espoir. »
3. « La joie de penser que, plus tu deviens pauvre, plus tu peux enrichir les autres. »
4. « La joie de penser que, plus tu deviens faible, plus Dieu devient fort en toi. »
5. « La joie de penser que ce que tu perds temporellement, tu le gagnes éternellement. »
6. « La joie de penser que, 'je gagne tout', je ne perd absolument rien. »
7. « La joie de penser que l'adversité est la prospérité. »

3° partie : « *Pensées qui blessent par-derrrière pour l'édification*, Conférence chrétienne. »

1. « Prends garde à ton pied, lorsque tu entres dans la maison du Seigneur » : *Ec.* 4, 17.
2. « Et nous avons tout quitté et nous t'avons suivi : qu'avons-nous à attendre ? » : *Mt.* 19, 28.
3. « Toutes choses concourent à notre bien, si nous aimons Dieu » : *Ro.* 8, 28.
4. « La résurrection des morts est proche, celle des justes — et des injustes » : *Ac.* 24, 15.
5. « Nous sommes maintenant plus proches du salut que lorsque nous avons cru » : *Ro.* 13, 11.
6. « Bien-heureux celui qui souffre l'insulte pour une bonne cause » : *Mt.* 5, 10-12.
7. « Il a été cru dans le monde » : 1 *Ti.* 3, 16.

4° partie : « *Discours de la Sainte Cène du Vendredi*, Discours chrétiens. »

1. *Lu.* 22, 15 : « J'ai désiré manger cette Pâques... »
2. *Mt.* 11, 28 : « Venez à moi vous tous... »
3. *Jn.* 10, 27 : « Mes brebis entendent ma voix... »
4. 1 *Co.* 11, 23 : « Le Seigneur Jésus, la nuit qu'il fut trahi... »
5. 2 *Ti.* 11, 12-13 : « Si nous le renions... »
6. 1 *Jn.* 3, 20 : « Si notre cœur nous condamne... »
7. *Lu.* 24, 51 : « Pendant qu'il les bénissait, il se sépara d'eux. »

« Discours » tenu à Frue Kirke (2).
« Discours » tenu à Frue Kirke, le 27 août 1847 (3).

24-27 juillet 1848

1848-1850 (56 l.)

— lettres à Kolderup-
Rosenvinge (9)

— lettres à Nielsen (17).

... E. Jacquet-Tisseau, in *Etudes* *Crise ou une crise dans une
vie d'actrice*, par Inter et

été 1848
<hr/>	
1849	
14 mai	« <i>Le lys dans le champ et l'oiseau sous le ciel,.....</i> trois discours pieux. » 1. « Le silence, ou apprendre à se taire » : « Voyez les oiseaux... » 2. L'obéissance : Nul ne peut servir deux Maî- tres... » 3. « La joie : Voyez les oiseaux... »
19 mai
30 juillet
13 novembre	« <i>Le Souverain-sacrificateur ; Le Péager ; La pé-.....</i> <i>cheresse ;</i> trois discours de Sainte-Cène du ven- dredi. » 1. <i>He.</i> 4, 15. 2. <i>Lu.</i> 28, 13. 3. <i>Lu.</i> 7, 47.
<hr/>	
1850	
25 septembre
1 ^{er} septembre 1848

philosophiques, 1963 (n° 3), pp. 279-298O.C. (t. 16).....	Inter. Feuilleton dans Fædrelanget (n° 188-191).	Point de vue sur mon activité d'auteur, éd. par P.Ch. Kierkegaard en 1859.
.....O.C. (t. 16).....	seconde édition de <i>Ou bien, ou bien</i>	
.....Ibid.	<i>Deux petits traités éthico-religieux</i> , par H.H. 1. « Le droit de mourir pour la vérité » (rédigé fin 1847). 2. Le génie et l'Apôtre » (<i>ibid.</i>)	
.....Ibid.	<i>La maladie à la mort</i> , par Anti-Climacus, éd. par Søren Kierkegaard (rédigé en 1848).	
.....Ibid. (t. 16)		
.....P.H. Tisseau : <i>L'école du christianisme</i> , Librairie Académique Perrin 1963.	<i>Entraînement au christianisme</i> , par Anti-Climacus, éd. par S. Kierkegaard, n° 1 : « Venez vous tous... » (<i>Mt.</i> 11, 28), écrit entre mai et septembre 1848. n° 2 : « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de scandale » (écrit au même moment que le n° 1). n° 3 : « De son élévation,	

(n° 3) prêché pour la Sainte Cène à Frue Kirke	
20 décembre	<i>Un discours édifiant, dédié au père de Kierkegaard :.....</i> <i>« La pécheresse » (Lu. 7, 37 sqq.).</i>
<i>1851</i>	
7 août	<i>Deux discours de Sainte Cène du vendredi, dédiés.....</i> <i>« A une personne inconnue, dont le nom sera un</i> <i>jour nommé.. » (écrits fin 1849) :</i> 1. <i>Lu. 7, 47 : « Celui à qui on pardonne peu, aime</i> <i>peu. »</i> 2. 1 <i>Pi. 4, 7 : « L'amour couvre la multitude des</i> <i>péchés. »</i>
10 septembre
<i>1851 - 1852</i>	
.....	
.....	
<i>1852-1855 : Polémiques finale</i>	
<i>1855</i>	
3 septembre prononcé à Citadellets Kirke, le 18 mai 1851 et éd.	<i>« De l'immutabilité de Dieu, un discours », dédié.....</i> <i>à la mémoire du père de Kierkegaard, sur Ja. 1,</i> <i>17-21.</i>

.....O.C. (t. 18)	il attirait tous les hommes à lui » (<i>Jn</i> 12, 32). (écrit en novembre et décembre 1848).	
..... <i>Ibid.</i>		<i>Sur mon activité d'auteur.</i>
..... <i>Ibid.</i>		<i>Pour un examen de conscience...</i> 1. <i>Ja.</i> 1, 22, jusqu'à la fin : Se regarder « au miroir de la Parole. » 2. <i>Ac.</i> 1, 1-12 : « Christ est le chemin. » 3. <i>Ac.</i> 2, 1-12 : « C'est l'Esprit qui vivifie. »
..... <i>Ibid.</i>		<i>Jugez vous-mêmes...</i> publié par P.Ch. Kierkegaard en 1876. 1. 1 <i>Pi.</i> 4, 7 : « Soyez donc sobres. » 2. <i>Mt.</i> 6, 24, jusqu'à la fin : « Nul ne peut servir deux Maîtres... »

de l'Instant.

..... <i>Ibid.</i>		<i>Pap.</i> 1854-1855 A : 882 p. B : 473 p. <i>Polémique finale</i> (18 déc. 1854 au 25 sept. 1855) : — 21 articles et — 9 numéros de l'Instant (S.V., t. 19).
L'Instant, trad. éd. P.H. Tisseau (1948).	

II

EDITIONS DE L'ŒUVRE DE KIERKEGAARD

1. SØREN KIERKEGAARDS PAPIRER (*Papiers de S. Kierkegaard*)

Ed. P.A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting, augmentée par Niels Thulstrup, Gyldendal, Copenhague, 1967-1970 : 22 vol. (I-XIII). Un index est en cours d'édition : premier vol. A-F (XIV), par N.J. Cappeleern, paru en 1975.

Dans cette édition complète et chronologique, les papiers de Kierkegaard sont présentés, à l'intérieur de chaque volume, en groupes. Groupe A : autobiographie ; groupe B : production littéraire (projets, variantes, textes inédits, etc.) ; groupe C : lectures et notes de cours. Les références de nos citations portent le n° du tome (suivi, entre parenthèses, de celui du volume, lorsque le tome en comprend plusieurs), la lettre du groupe (A, B ou C) et enfin le n° du fragment).

Divers fragments du groupe A et quelques-uns seulement du groupe B ont été traduits en français et présentés sous le titre de *Journal* (N.R.F., 1954-1963, 5 vol.) par K. Ferlov et J.J. Gateau. Référence : J. et tomaison.

2. BREVE OG AKTSTYKKER VEDRØRENDE SØREN KIERKEGAARD

(Lettres et documents concernant S. Kierkegaard), publié sous les auspices de la Société Søren Kierkegaard, éd. Niels Thulstrup, Munksgaard, Copenhague, 1953-1954, 2 vol., dont un de commentaires. Référence : *Breve...*, suivi du n° de la lettre.

Traduction française des *Lettres à Régine Olsen* (1840-1841), suivies des *Lettres à Emil Boesen* (1841-1842) par P.H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, éd. Tisseau, 1949.

3. SØREN KIERKEGAARDS SAMLEDE VÆRKER

(*Oeuvres Complètes de S. Kierkegaard*) éd. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg et H.O. Lange, Gyldendal, Copenhague, 1962-1964 : 20 vol. Troisième et dernière en date des éditions dites *Samlede Værker*, avec un index terminologique et des tables de concordance des trois éditions, établi par J. Himmelstrup (vol. 20). Dans l'index, l'interprétation des termes est souvent marquée d'hégélianisme. Référence : S.V.

Traduction allemande : *Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke*, éd. E. Hirsch, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1954-1965 : 26 vol.

En cours de publication, une édition française des *Oeuvres complètes*, avec des traductions de P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau et des introductions de J. Brun. Ed. de l'Orante, Paris, 1970... : 20 vol. Textes présentés par ordre chronologique. Déjà parus : t. 2 (1841-1843), t. 3 (1843), t. 4 (1843-1844), t. 5 (1843), t. 7 (1844), t. 13 (1847), t. 16 (1848-1849), t. 18 (1849-1851). Le t. 20 contiendra tables et index.

Les références des traductions partielles que nous avons utilisées figurent dans notre annotation.

III

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

1. KATALOG OVER SØREN KIERKEGAARDS BIBLIOTEK

(Catalogue de la bibliothèque de S. Kierkegaard), édité et présenté par Niels Thulstrup, Munksgaard, Copenhague, 1957. Bibliothèque de travail. 2.200 vol. environ : théologie, philosophie, littérature, etc. Le catalogue donne des renseignements, sinon complets, du moins incontestables sur les lectures, les recherches et les curiosités de Kierkegaard. Référence : Ktl.

2. THE KIERKEGAARD INDICES TO KIERKEGAARDS SAMLEDE VÆRKER

(Index Kierkegaardiens pour les *Oeuvres complètes* de Kierkegaard), éd. Alastair Mc Kinnon, E.J. Brill, Leiden. Cette publication monumentale, programmée sur ordinateur, comporte trois volumes : I - *Kierkegaard in translation* (Kierkegaard en traduction), 1970, 133 p. II - *Fundamental Polyglot Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker* (Concordance fondamentale polyglotte pour les *Oeuvres complètes* de Kierkegaard), 1971, 1137 p., établi d'après un corpus de 586 mots-clé et de 210 dérivés. III - *Index verborum til Kierkegaards Samlede Værker* (Index des mots pour les *Oeuvres complètes* de Kierkegaard), 1973, 1322 p., avec référence à la 3^e édition des S.V.

3. BIBLIOGRAPHIES

A) *Søren Kierkegaard, International Bibliografi*

Ed. par J. Himmelstrup, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, Copenhague, 1962, 222 p. Années 1835-1955.

B) *Kierkegaardiana*, VII, Munksgaard, Copenhagen, 1968 : « Søren Kierkegaard-udgaver efter 1956 » (éditions de S. Kierkegaard après 1956) par J. Eilschov Holm, M. Müller et M. Oldenburg, pp. 247-251. Années 1956-1966. « Søren Kierkegaard-litteratur 1956-1960 », par J. Holm, M. Müller et M. Oldenburg, pp. 252-267. « Søren Kierkegaard-litteratur 1961-1966 », supplément par Aage Joergensen (qui complète *Kierkegaardiana* VI, 1966, pp. 204-218), pp. 268-281.

C) *Essais bibliographiques* :

— Michel SALES, « Dix ans de publications kierkegaardiennes en langue française » (1960-1971), in *Archives de philosophie*, oct.-déc. 1972, t. 35, cahier 4 (pp. 649-672). Précieux commentaires.

— Jacques COLETTE, 1. « Bulletin d'histoire de la philosophie : Kierkegaard », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1970, t. LIV, n° 4 (pp. 654-680). Analyses détaillées d'études germaniques et danoises. 2. « Guide de lecture » in *La difficulté d'être chrétien*, Ed. du Cerf, Paris, 1964 (pp. 279-302).

— Lewis A. LAWSON, *Kierkegaard's Presence in Contemporary American Life* (Présence de Kierkegaard dans la vie américaine contemporaine), The Scarecrow Press, Inc. Metuchen, N.J., 1970. Bibliographie, pp. 251-294.

— Mark C. TAYLOR, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. A Study of Time and the Self* (Etude du temps et du « Soi », à partir de l'œuvre pseudonyme de Kierkegaard), Princeton University Press, Princeton, 1975. I. 1 : « The scope and setting of this study » (pp. 3-37).

4. EDITIONS ET TRADUCTIONS COMMENTÉES

— J. COLETTE, *Discours édifiants* (La pécheresse — De l'immutabilité de Dieu), Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1962. Avec un commentaire de G. Malantschuk (8 p.), une introduction (32 p.) et des notes.

— T.H. CROXALL, *Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, Adam et Charles Black, London, 1958. Avec une étude de 84 p., des appendices de 21 p. et la traduction de la « prédication de sortie » du 24 février 1844.

— Lee M. CAPPEL, *The concept of irony*, Collins, London, 1966. Avec une introduction (41 p.) et des appendices substantiels, dont un glossaire (100 p.).

— Emmanuel HIRSCH, *Über den Begriff der Ironie*, Diederichs, Düsseldorf und Köln, 1961. Avec une introduction de 7 pages et des notes (37 p.).

— Niels THULSTRUP, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Post-scriptum final non scientifique), Gyldendal, Copenhagen, 1962 : 2 vol. Le volume II contient une introduction 149 p. et un commentaire de 310 p.

— Nelly VIALLANEIX, *Hâte-toi d'écouter, quatre discours édifiants de 1843*, Aubier, Paris, 1970, éd. bilingue, avec une introduction (30 p.), des arguments analytiques, précédant chaque discours et des notes (80 p.).

5. SÉRIES KIERKEGAARDIENNES

La Société Søren Kierkegaard (Søren Kierkegaard Selskabet), que préside le pasteur N. Thulstrup, patronne plusieurs importantes publications qui témoignent de la vitalité de la recherche contemporaine¹.

— *Kierkegaardiana*, Munksgaard, Copenhague, 1955... Recueil d'articles et études, suivis de mises au point bibliographiques (9 vol. parus).

— *Populaere Skrifter*, Munksgaard, Copenhague. Monographies et brefs essais (15 vol. parus).

— *Kierkegaard Encyclopedia*, Rosenkilde and Bagger, Copenhague, 1969..., en cours de publication.

IV

INTERPRETATIONS

Plutôt que de récapituler tous les ouvrages, études et articles déjà mentionnés², avec leurs références, dans notre annotation ou de procéder à un recensement plus étendu qui ne saurait remplacer ni même concurrencer les sommes bibliographiques présentées plus haut, nous prenons le parti de caractériser ici et d'illustrer d'exemples les principales tendances de la critique kierkegaardienne.

A) INTERPRÉTATIONS PSYCHOLOGIQUES : On cherche dans le caractère et la vie de l'auteur l'explication de son œuvre, au risque de méconnaître le problème de la communication indirecte et les catégories religieuses de Kierkegaard.

1. De nombreux commentateurs s'intéressent à la *biographie* de Kierkegaard, à l'exemple de P.A. HEIBERG (*Bidrag til et psykologisk Billede af Søren Kierkegaard i Barndom og Ungdom*, Contribution à un portrait psychologique de S. Kierkegaard dans son enfance et sa jeunesse, Wroblewski, Copenhague, 1895, XII, 134 p.), ou de Walter LOWRIE qui, non sans recourir à d'autres méthodes, s'attache d'abord, dans son *Kierkegaard* (Oxford University Press, London,

1. La société met à la disposition des chercheurs une bibliothèque spécialisée : Sankt Peers Straedde 5st, Copenhague.

2. Les noms des auteurs ont été recueillis dans l'Index général des noms cités.

New York and Toronto, 1938, XVIII + 636 p.), à découvrir dans les écrits la trace des événements marquants d'une existence. Certains procèdent à une présentation d'ensemble de la carrière de Kierkegaard. Celle que l'on doit à J. HOHLENBERG, traduite en français par P.H. Tisseau (I *Søren Kierkegaard*; II *L'œuvre de Søren Kierkegaard*, Ed. Albin Michel, Paris; t. I, 1940, 377 p.; t. II, 1960, 376 p.), est sans doute la meilleure et la plus utile. D'autres se livrent à un travail d'histoire littéraire, comme P. MESNARD dans *Le vrai visage de Kierkegaard*, Ed. Beauchesne, Paris, 1948, 494 p. D'autres encore infléchissent un commentaire foncièrement biographique dans un sens théologique. Ainsi le luthérien T. BOHLIN dans son *Søren Kierkegaard* (trad., Ed. P.H. Tisseau, 1841, 268 p.), ouvrage qui contient une bonne bibliographie des études kierkegaardienne d'inspiration théologique.

2. L'incontestable pathologie, que trahissent la conduite, les confidences et la production de Kierkegaard, n'a pas manqué de susciter des interprétations *psychanalytiques* ou *psychiatriques*. Elles ont été résumées par Marguerite GRIMAULT dans *La mélancolie de Kierkegaard*, Ed. Aubier, Paris, 1965, 203 p. (Cf. August VETTER, *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*. La piété comme souffrance. Une interprétation de Kierkegaard, Leipzig, 1928, 334 p.). La plus pertinente est sans doute celle que propose Josiah THOMPSON dans *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard's Pseudonymous Works* (Le labyrinthe solitaire: les œuvres pseudonymes de Kierkegaard, Carbondale, III, 1967). Pour ce critique, la maladie de Kierkegaard ne fut ni physique, ni psychologique. Elle consistait en une maladie de la conscience dont la thérapie fut dialectique. On trouve un bref aperçu bibliographique des études relevant de la même méthode dans TAYLOR, *op. cit.*

B) INTERPRÉTATIONS HISTORIQUES: On replace l'œuvre de Kierkegaard dans son contexte théologique ou philosophique et l'on s'efforce d'en retracer la genèse.

1. La meilleure analyse *génétique* a été menée par Emanuel HIRSCH dans les *Kierkegaard-Studien* (Gütersloh., 1930-1933, t. 1, XII + 128 + 318 p.: le poète; t. 2, IX + 156 + 359 p.: le penseur), qui constituent, avec les écrits de W. RUTTENBECK (*Søren Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, S. Kierkegaard. Le penseur chrétien et son œuvre, Trowitzsch und Sohn, Berlin und Frankfurt a.M., 1929, avec une abondante bibliographie), la source principale des *Etudes Kierkegaardiennes* (Ed. Aubier, Paris, 1938, 744 p.) de Jean WAHL.

2. Une place privilégiée revient aux multiples travaux comparatistes de Niels THULSTRUP et, en particulier, à sa thèse, qui étudie les rapports de Kierkegaard et de Hegel: *Kierkegaards Forhold til Hegel*, Gyldenhal Copenhagen, 1967, 354 p.

3. La socio-critique est dignement représentée par Th. W. ADORNO, de l'école de Francfort, auteur de *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen* (Kierkegaard, construction de l'esthétique, Suhrkamp,

Frankfurt a.M., 1962, 3^e éd., 328 p.). Adorno, après avoir tenté de démontrer que « la construction de l'esthétique » permet de comprendre l'œuvre kierkegaardienne « dans sa totalité », interprète l'évolution de cette œuvre comme un passage de la « dialectique qualitative » individualiste à la « dialectique quantitative ». Il y voit la preuve qu'un penseur subjectif ne peut observer une totale neutralité politique en face de la société qui l'écrase. (Pour les études consacrées aux rapports de Kierkegaard et de Marx, consulter l'ouvrage collectif édité par L.A. Lawson, et cité plus haut.)

C) INTERPRÉTATIONS ANALYTIQUES OU THÉMATIQUES : On tente de découvrir dans les écrits mêmes de Kierkegaard (œuvres publiées, *Papirer*, lettres, etc.) les principes et les instruments d'une critique plus ou moins textuelle.

1. Parmi les études analytiques, les plus modestes, mais non pas les moins utiles, se remarquent surtout : Hermann DIEM, *Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard* (Philosophie et christianisme chez S. Kierkegaard), Kaiser, München, 1929 (VIII + 368 p.) ; Régis JOLIVET, *Aux sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard*. Ed. Arthème Fayard, Paris, 1958 ; Louis DUPRÉ, *Kierkegaard as Theologian* (Kierkegaard théologien), Sheed and Ward, New York, 1958, 287 p.

2. Les études thématiques, plus ambitieuses, ordonnent l'ensemble de la pensée de Kierkegaard autour d'un thème majeur. Autour de l'histoire : P.A. STUCKI, *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard* (*Studia Philosophica*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Bâle, 1963, XIII + 277 p.) ; J. COLETTE, *Histoire et Absolu*, Ed. Desclée, Paris, 1972, 281 p. Autour de la dialectique de la communication : Lars BEJERHOLM, *Meddelsens Dialektik*, thèse présentée à l'Univ. de Lund, Munksgaard, Copenhague, 1962, 329 p. Autour de la foi : J. NGUYỄN VAN TUYÊN, *Foi et existence selon Kierkegaard*, Ed. Aubier, Paris, 1971, 247 p. Autour de l'Unique : N. VIALLANEIX, *L'Unique devant Dieu*, Ed. Le Cerf, Paris, 1974, 190 p.

Ces études courent le risque de fausser l'œuvre kierkegaardienne en lui supposant une unité trop systématique ou en adoptant des partis pris qui lui restent, en partie, étrangers. Paul SPONHEIM (*Kierkegaard on Christ and Christian Coherence*, Harper and Row, New York, 1968), change la « cohérence » de la pensée et de l'œuvre en véritable système. Michel CORNU (*Kierkegaard et la communication de l'existence*, Ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1972, 306 p.) adopte un postulat discutable en déniautant toute autorité aux *Papirer* et aux explications que donne Kierkegaard lui-même sur son œuvre : « Nous avons à lire Kierkegaard, et non Kierkegaard vu par lui-même » (*Intro.*, p. 18).

Gregor MALANTSCHUK prévient, au contraire, les inconvénients de la méthode thématique dans une série de travaux exemplaires, tels que *Dialektik og Existens hos Søren Kierkegaard* (Dialectique et existence chez S. Kierkegaard, Hans Reitzel, Copenhague, 1968, 356 p.). Tout en dégagant une structure fondamentale, un « inva-

riant », dans la pensée de Kierkegaard, il respecte, en assouplissant sa méthode chaque fois qu'il le faut, la « cohérence » vivante de l'œuvre. Mark C. TAYLOR (*op. cit.*) fait preuve d'une même liberté d'esprit. On se reportera avec profit à son tableau analytique des principales voies d'accès à la pensée kierkegaardienne (*op. cit.*, ch. I).

V

INDEX NOMINUM

AARNES (Asbjørn) : I - 236 n. 16, 278 n. 193.

ABRAHAM : I - 8, 124 n. 203, 221.

II - 27, 34, 46 n. 176, 53, 53 n. 205, 54, 54 n. 210, 55, 56, 120 n. 147, 139, 161 n. 320, 162, 163 n. 325, 168 n. 347, 169 n. 347, 180.

ABRAHAM A SANTA-CLARA (Ulrich Megerle) : II - 58, 58 n. 229.

ADAM : I - 50, 70, 156, 228, 264, 270.

II - 10, 10 n. 5, 144 n. 249, 153.

ADLER (A.P.) : I - 19, 20, 51 n. 59, 53 n. 70, 230, 230 n. 296, 303 n. 302, 319, 319 n. 388, 320 n. 389, 320 n. 392, 325 n. 419.

II - 18, 28 n. 90, 57, 57 n. 225, 57 n. 226, 57 n. 228, 58, 58 n. 228, 58 n. 231, 59 n. 234, 59 n. 235, 59 n. 236, 59 n. 237, 59 n. 238, 60, 60 n. 239, 60 n. 240, 61, 61 n. 244, 74, 90, 90 n. 21, 148 n. 265, 149 n. 268, 155 n. 294, 234 n. 230, 241 n. 256, 247, 247 n. 288, 254, 255, 313.

ADORNO (Th. W.) : II - 25 n. 71, 338.

ALTIZER (Th. J.J.) : II - 275 n. 407.

AMBROISE (Saint) : I - 138 n. 250.

II - 226 n. 197.

AMIEL (Fr.) : I - 282 n. 209.

AMOS : II - 32 n. 104.

AMPÈRE (A.) : I - 53 n. 66.

ANDERSEN (H.C.) : I - 14, 65, 65 n. 1, 237 n. 23, 252 n. 78, 277, 302.

ANNE : I - 134 n. 235.

ANSELME (Saint) : II - 15, 15 n. 27, 127 n. 179, 138, 157 n. 304.

ARC (Jeanne d') : I - 242.

ARCHIMÈDE : I - 13, 22, 43, 56, 71, 77, 80, 101, 198.

II - 38, 49, 108, 226, 314.

ARISTOTE : I - 116 n. 177, 174 n. 75, 182, 182 n. 150, 192 n. 144, 195, 195 n. 155, 196, 250, 227, 238 n. 23, 270 n. 153, 271, 271 n. 160, 272 n. 162, 272 n. 164, 273 n. 169, 274.

II - 12 n. 22, 14, 14 n. 25, 50, 50 n. 192, 126, 127 n. 178, 161 n. 323, 162 n. 323, 164 n. 330, 197, 239, 239 n. 248, 239 n. 249, 240, 244, 244 n. 273, 244 n. 274, 245, 246, 246 n. 280, 249, 249 n. 293, 249 n. 295, 250, 253, 254, 258, 258 n. 333, 264, 267, 268.

- ARNDT (Johann) : I - 145 n. 283.
II - 63, 63 n. 258, 74 n. 303,
174 n. 370, 215 n. 145.
- ARNIM (L.J., dit Achim von) :
I - 236, 236 n. 17, 247 n. 62.
II - 222 n. 183.
- ARVON (H.) : II - 23 n. 64,
29 n. 90, 207 n. 99.
- AUBENQUE (P.) : II - 243 n.
265, 244 n. 274.
- AUGUSTIN (Saint) : I - 50, 58
n. 250, 228.
II - 73, 73 n. 300, 115 n. 123,
126, 127 n. 178, 143, 144, 190
n. 28, 197, 197 n. 57, 201 n. 70,
250.
- AULNOY (Madame d') : I - 250
n. 73.
- BAADER (Franz von) : I - 126
n. 210, 182, n. 102.
II - 72 n. 296.
- BACH (J.S.) : I - 300.
- BAGGESEN (J.L.) : I - 267, 268,
277 n. 187, 293, 293 n. 264,
300 n. 287.
- BALZAC (H. de) : I - 7 n. 2.
- BARTH (Karl) : I - 144 n. 278.
II - 12, 12 n. 17, 13 n. 22, 13
n. 23, 15 n. 27, 17 n. 37, 26
n. 76, 29 n. 90, 39 n. 138, 67
n. 280, 68, 68 n. 285, 69 n.
286, 70 n. 290, 72 n. 296, 90
n. 21, 185 n. 8, 185 n. 9, 186
n. 11, 187, 190 n. 27, 191 n. 31,
192, 193 n. 36, 197 n. 57, 207
n. 99, 221, 222, 228, 228 n. 204,
229, 229 n. 206, 256 n. 327,
259, 259 n. 338, 269, 275 n.
408, 304, 304 n. 529.
- BARTHES (Roland) : I - 153 n. 3.
II - 244 n. 274, 245 n. 275,
245 n. 279, 249 n. 295.
- BASILE-LE-GRAND : I - 138
n. 250.
- BAUDELAIRE (Ch.) : I - 301,
304 n. 305.
- BAUER (Bruno) : I - 200 n. 174,
206, 206 n. 198.
II - 18 n. 37, 26 n. 77, 86,
87, 87 n. 6.
- BAUR (F.C.) : II - 17 n. 37,
18 n. 37.
- BAYLE (P.) : I - 201, 201 n. 178,
202.
II - 130 n. 189, 164 n. 330.
- BECK (A.F.) : I - 200 n. 174.
II - 90 n. 18.
- BEETHOVEN (L. von) : I - 300,
300 n. 291.
- BEGUIN (A.) : I - 247 n. 64.
- BEJERHOLM (Lars) : I - 167 n.
54, 168 n. 58, 171 n. 67, 172
n. 70, 219 n. 259.
II - 104 n. 83, 260 n. 345,
339.
- BENEDICT (Ruth) : I - 163 n. 36.
II - 23 n. 60.
- BENVENISTE (E.) : I - 57 n. 84.
- BERGSON (H.) : I - 14 n. 18,
207 n. 203.
II - 93.
- BERNARD de CLAIRVAUX :
I - 136, 140, 140 n. 258, 144
n. 278.
II - 75 n. 307, 214, 300, 305.
- BERTHELOT (R.) : I - 178 n. 88.
- BÈS (G.) : I - 285 n. 234.
- BILLESKOV-JANSEN (F.J.) : II
- 28 n. 90, 305 n. 533.
- BLANC (Louis) : II - 208 n. 107.
- BLICHER (S.S.) : I - 243 n. 51.
- BOESEN (Emil) : I - 77, 185,
186 n. 113, 282, 283 n. 215.
II - 321, 323, 334.
- BOETHIUS : I - 201, 202, 202
n. 183.
II - 165 n. 330.
- BOHLIN (T.) : II - 91 n. 21,
119 n. 142, 198 n. 60, 338.

- BÖHME (Jakob) : I** - 126 n. 210, 247.
II - 74 n. 303.
- BÖHRINGER (Fr.) : I** - 138 n. 250.
II - 15 n. 27, 62 n. 251, 73 n. 300, 127 n. 178, 142 n. 239, 144 n. 249, 303 n. 526.
- BONHOEFFER (D.) : II** - 304, 304 n. 529.
- BORGÈS (J.L.) : I** - 152, 152 n. 306.
- BOUCHER (M.) : I** - 297 n. 276.
- BOUILLARD (H.) : II** - 91 n. 21, 119 n. 142.
- BRANDES (Georg.) : I** - 118 n. 180.
II - 280 n. 428, 315, 315 n. 27.
- BRANDT (F.) : II** - 309, 310 n. 3.
- BRENTANO (Clemens von) : I** - 236, 236 n. 17, 247 n. 62, 305 n. 312.
- BRÆCHNER (H.) : II** - 312 n. 12.
- BRORSON (H.A.) : I** - 267, 267 n. 142, 282.
II - 224 n. 189, 225, 225 n. 196, 226, 226 n. 196, 227 n. 203.
- BRUCH (J.L.) : II** - 72 n. 296.
- BRUN (J.) : II** - 18 n. 37, 335.
- BRUNSCHVICG (Léon) : I** - 85 n. 71.
II - 27 n. 84, 77 n. 313, 100 n. 60.
- BULTMANN (R.) : II** - 10, 10 n. 8, 12 n. 19, 17 n. 34, 27 n. 77, 89, 89 n. 14, 112 n. 111, 128 n. 183, 157, 157 n. 305, 252 n. 313.
- BURGELIN (P.) : I** - 76 n. 37.
- BÜRGER (G.A.) : I** - 256, 256 n. 95, 279, 279 n. 198.
- BUTOR (M.) : II** - 149 n. 270.
- CALVIN (J.) : I** - 315, 315 n. 364.
- II** - 126 n. 176, 185 n. 8, 191, 191 n. 31, 192 n. 32, 193 n. 36, 197, 197 n. 57.
- CAMUS (A.) : I** - 97, 97 n. 112, 269.
II - 73, 73 n. 301.
- CAPEL (Lee M.) : I** - 219 n. 259.
II - 336.
- CAPPELOERN (N.J.) : II** - 334.
- CARPACCIO (V.) : II** - 242 n. 262.
- CARREZ (M.) : II** - 221 p. 177.
- CARRIÈRE (Moriz) : II** - 217 n. 154.
- CARUS (Carl G.) : I** - 72 n. 21.
II - 132, 132 n. 200.
- CASALIS (M.) : II** - 90 n. 19.
- CASSEDER (N.) : II** - 171 n. 358.
- CAVAIGNAC (Général) : I** - 107 n. 140.
- CERVANTÈS : I** - 268.
- CHARLES-QUINT : I** - 195.
- CHARLES WORTH (James H.) : I** - 208 n. 205.
- CHATEAUBRIAND (René de) : II** - 261.
- CHLADNI (E.F.) : I** - 45, 45 n. 28.
- CHOPIN (F.) : I** - 301 n. 292.
- CICÉRON : I** - 174 n. 75, 204.
- CLAUSEN (H.N.) : I** - 23 n. 8.
II - 13 n. 22, 143 n. 248, 269 n. 382.
- CLÉMENT d'ALEXANDRIE : I** - 138 n. 250.
- COLETTE (J.) : I** - 220 n. 263, 221 n. 263.
II - 10 n. 8, 17 n. 34, 37 n. 134, 87 n. 7, 91 n. 21, 97 n. 48, 106 n. 88, 112 n. 111, 119 n. 142, 123 n. 161, 145 n. 253, 153 n. 287, 153 n. 288, 181 n. 399,

- 237 n. 239, 272 n. 394, 273 n. 396, 336, 339.
- COLOMB (Christophe) : II - 99.
- CORNU (M.) : II - 339.
- COUSIN (V.) : II - 76.
- CROXALL (Th.) : II - 315 n. 29, 336.
- CULLMANN (O.) : I - 105 n. 134.
II - 153, 153 n. 287.
- CURTIUS (M.C.) : I - 271 n. 160, 272 n. 162, 272 n. 164, 273 n. 169.
- CYPRIEN (Saint) : I - 132 n. 230, 137, 138 n. 250.
II - 303.
- DANIEL : II - 140, 141 n. 234, 221.
- DAUB (K.) : II - 17 n. 37, 18 n. 37, 25, 70 n. 290, 72, 73 n. 299.
- DAVID : I - 55 n. 78, 290.
II - 219, 227.
- DAVIDSEN (J.) : I - 278 n. 194.
- DELEURAN (U.) : II - 312 n. 12.
- DESCARTES (R.) : I - 144 n. 276, 160 n. 24, 181 n. 96, 182, 183, 183 n. 106, 201 n. 183, 205, 207, 250.
II - 13 n. 24, 144 n. 251.
- DIEM (H.) : II - 91 n. 21, 339.
- DIEZ (Fr.) : I - 236, 257, 257 n. 101, 258, 276, 276 n. 183.
- DOLTO (Fr.) : I - 163 n. 34.
- DORNER (I.A.) : II - 70, 70 n. 291, 70 n. 292.
- DRACHMANN (A.B.) : I - 8 n. 4.
II - 334.
- DRURY (Dr.) : I - 171 n. 66.
- DUMAS (A.) : II - 12 n. 19, 101 n. 67, 305 n. 534.
- DUPRÉ (L.) : II - 91 n. 21, 339.
- DURER (A.) : II - 298.
- ECKHART (Maître) : I - 126 n. 210.
II - 74 n. 303.
- EICHENDORFF (J. von) : I - 236 n. 17, 300 n. 291.
- ELIADE (Mircea) : I - 103, 103 n. 129, 245 n. 55.
II - 254 n. 290.
- ELISABETH : I - 185.
- ELISABETH (Princesse) : I - 144 n. 276.
- ELLUL (J.) : I - 103 n. 129, 104 n. 130, 244 n. 54.
II - 154 n. 292.
- EMPÉDOCLE : I - 192 n. 144.
- ENGELS (Fr.) : I - 117 n. 179, 199 n. 174.
II - 23, 25 n. 71.
- ERDMANN (J.E.) : I - 173 n. 72.
II - 14 n. 25, 164 n. 330.
- ERNST (Paul) : I - 117 n. 179.
- ESAIE : I - 107.
II - 9 n. 4, 44 n. 165, 54 n. 211, 55 n. 216, 83 n. 343, 100, 100 n. 62, 102 n. 67, 142, 142 n. 240, 218, 218 n. 163, 328.
- ESAU : II - 36.
- ESOPE : I - 220 n. 262.
II - 219 n. 170.
- ETIENNE : I - 107.
II - 33 n. 110, 133.
- EVALD (Johannes) : I - 278 n. 194.
- EVDOKIMOV (Paul) : II - 189 n. 22.
- EVE : I - 50, 156.
- EZECHIEL : II - 54 n. 208, 64 n. 265.
- FABER (F.) : I - 123 n. 197.
- FABRO (Cornelio) : II - 16 n. 32, 17 n. 35.
- FAURÉ (Gabriel) : I - 69, 69 n. 17, 246.

- FECHNER (G. Th.) : I - 66 n. 13.
- FÉNELON : I - 74 n. 303.
- FENGER (P.A.) : II - 46 n. 176, 224 n. 90.
- FERLOV (K.) : II - 107 n. 90, 334.
- FEUERBACH (L.) : I - 93, 98 n. 115, 195 n. 155, 191, 200 n. 174, 212 n. 223, 244.
II - 17 n. 35, 18 n. 37, 76 n. 312, 88 n. 11, 91 n. 21, 98, 130, 203, 207 n. 99, 270, 270 n. 387, 271, 275.
- FICHTE (J.G.) : I : 185 n. 112, 187, 187 n. 118, 187 n. 119, 188, 189 n. 127, 189 n. 128, 201 n. 283, 236, 237, 237 n. 10, 237 n. 21, 242 n. 44, 298, 299, 299 n. 283.
II - 211 n. 123.
- FICHTE (I.H., le Jeune) : I - 179 n. 90, 187 n. 118, 188 n. 122.
II - 15 n. 28, 207 n. 101.
- FISCHER (Kuno) : II - 29 n. 90.
- FOUCAULT (Michel) : I - 258 n. 104.
- FOURIER (Charles) : II - 208, n. 107.
- FOURIER (J.B.) : I - 47 n. 38.
- FRANÇOIS d'ASSISE (Saint) : I - 87.
II - 170, 174, 174 n. 371.
- FRÉDÉRIC VI : I - 109 n. 150.
- FREUD (S.) : II 81 n. 328, 149 n. 269, 176, 177 n. 382.
- FROMM (E.) : I - 122 n. 196.
II - 41 n. 148.
- GALLAGHER (Michael P.) : I - 171 n. 66.
- GANS : II - 94 n. 35.
- GATEAU (J.J.) : II - 107 n. 90, 334.
- GAUNILON : II - 15, 15 n. 27.
- GEISMAR (E.) : II - 314 n. 24.
- GERHARD (Johan) : II - 173, 174 n. 370, 174 n. 371.
- GERHARDT (P.) : II - 225 n. 194.
- GERTNER (J.W.) : II - 309 n. 1.
- GESNER (J.M.) : I - 159 n. 21.
- GIRARD (René) : I - 240 n. 34.
II - 177 n. 382, 209 n. 108.
- GOETHE : I - 115, 115 n. 173, 127, 178, 178 n. 88, 234 n. 12, 236, 237 n. 10, 269, 295, 308, 310 n. 337, 310 n. 337, 310 n. 339.
II - 21, 26 n. 77, 311 n. 11.
- GOLDMANN (L.) : II - 25 n. 71, 102 n. 67.
- GOLDSCHMIDT (Meïr-Aaron) : I - 112, 112 n. 162, 113 n. 162, 119, 120, 121.
II - 290.
- GÖRRES (J.M.) : I - 232 n. 3, 236, 236 n. 17, 236 n. 19, 293 n. 265.
- GOTTSCHEDEN (J.C.) : I - 201 n. 178.
- GRÉGOIRE LE GRAND : I - 328 n. 439.
- GRÉGOIRE DE NAZIANCE : I - 138 n. 250.
- GRIMAULT (Marguerite) : II - 309 n. 1, 314 n. 24, 338.
- GRIMM (W. et J.) : I - 111 n. 154, 160, 160 n. 23, 236 n. 17, 258, 258 n. 103.
- GRIMSLEY (R.) : I - 294 n. 269.
- GRUNDTVIG (N.F.S.) : I - 12, 164, 164 n. 41, 170 n. 62, 277, 283, 322.
II - 39, 61 n. 244, 100 n. 63, 111, 130, 160, 190, 190 n. 29, 191 n. 29, 223, 224, 224 n. 189, 237, 250 n. 301, 301 n. 515, 303 n. 525, 304 n. 530.
- GUÉRIN (Maurice de) : I - 73, 73 n. 26, 264.

- GUSDORF (G.) : II - 309 n. 1.
- GUYON (Madame) : II - 74 n. 303.
- GYLLEMBOURG (Th.) : I - 181 n. 96, 270 n. 156.
- HABACUC : II - 12 n. 18.
- HAECKER : I - 139 n. 256.
- HAGEN (F. von der) : I - 258 n. 102.
- HAGEN (L.C.) : II - 225 n. 96.
- HAMANN (J.G.) : I - 63, 63 n. 1, 64 n. 1, 79, 191, 220 n. 262, 251, 253, 308, 308 n. 326, 308 n. 327, 315.
II - 79, 79 n. 320, 122, 127 n. 181, 131.
- HAMILTON (W.) : II - 275 n. 407.
- HANSEN (H.P.) : II - 309 n. 2.
- HAUCH (J.C.) : I - 112 n. 161.
- HEGEL (G.W.F.) : I - 11 n. 6, 12, 48, 49 n. 46, 50, 51 n. 59, 52, 53 n. 70, 56 n. 80, 88 n. 83, 106 n. 136, 159 n. 18, 161, 167 n. 54, 171 n. 65, 172 n. 58, 173, 174, 174 n. 75, 174 n. 76, 175 n. 78, 178, 179, 180, 180 n. 92, 181, 181 n. 96, 181 n. 97, 183, 184, 184 n. 110, 186, 187, 187 n. 119, 188, 188 n. 122, 188 n. 123, 188 n. 126, 189, 189 n. 128, 190, 192, 192 n. 144, 195, 196 n. 157, 197, 199, 199 n. 174, 200, 200 n. 174, 200 n. 176, 202, 204, 206, 206 n. 198, 207, 208, 211, 212, 212 n. 223, 213 213 n. 224, 214 n. 235, 219, 227, 228, 229, 237, 237 n. 23, 238, 238 n. 26, 246, 248, 255, 259, 265, 266, 266 n. 139, 271, 273, 273 n. 169, 274, 274 n. 172, 274 n. 173, 275, 275 n. 177, 275 n. 178, 276, 276 n. 181, 278, 278 n. 193, 278 n. 194, 280 n. 201, 296, 298, 299 n. 283, 302 n. 300, 303 n. 302, 308, 320 n. 385.
II - 12 n. 19, 15 n. 28, 17, 17 n. 37, 18 n. 37, 19 n. 40, 21, 25, 26 n. 77, 59 n. 235, 59 n. 236, 68 n. 285, 70 n. 290, 71, 84 n. 347, 86, 86 n. 5, 90 n. 19, 94 n. 35, 152 n. 283, 156, 160 n. 319, 161, 161 n. 320, 164 n. 330, 219 n. 170, 224, 232, 338.
- HEIBERG (J.L.) : I - 10 n. 1, 105 n. 134, 123 n. 117, 172 n. 70, 181 n. 95, 181 n. 96, 189 n. 129, 191 n. 139, 196 n. 157, 196 n. 158, 196 n. 162, 208 n. 211, 209, 222, 222 n. 266, 237, 237 n. 23, 265, 266, 268, 269 n. 150, 270 n. 156, 272 n. 167, 277, 278, 283, 324 n. 413.
II - 17, 18, 21 n. 52, 152 n. 282, 306 n. 539.
- HEIBERG (J.-L.) éd. : I - 8 n. 4.
II - 334.
- HEIBERG (Johane Luise) : I - 255 n. 89.
- HEIBERG (P.A.) : I - 8 n. 4.
II - 312 n. 12, 314 n. 23, 334, 337.
- HEIDEGGER (H.) : I - 115 n. 174, 209 n. 208.
II - 10 n. 8, 90 n. 21, 139 n. 226.
- HEINE (H.) : I - 270, 270 n. 154, 309.
- HEINSINS (Th.) : I - 159 n. 21.
- HELFFERICH (A.) : I - 144 n. 278.
II - 75 n. 307.
- HENRY (P.) : II - 191 n. 31.
- HÉRACLITE : I - 192 n. 144.
- HERDER (J.G.) : I - 160, 160 n. 24, 163, 236 n. 19, 238.
II - 87 n. 6.
- HERMANN (K.F.) : I - 182 n. 100.
- HILL (Brian v.) : I - 253 n. 85.
II - 41 n. 146.
- HIMMELSTRUP (J.) : I - 51, 51 n. 59, 219 n. 259.
II - 334, 335.

- HIRSCH (E.) : I - 182 n. 102, 219 n. 259.
II - 260 n. 345, 315 n. 29, 335, 336, 338.
- HJELMSLEV (L.) : I - 56, 57, 57 n. 84, 285 n. 235.
- HOFFMANN (E.T.A.) : I - 236, 236 n. 17, 247 n. 63, 270 n. 156, 297, 300 n. 289, 300 n. 291, 301, 305, 305 n. 311, 305 n. 312, 308, 308 n. 326, 311, 311 n. 342, 312.
- HOFFMANN (R.) : II - 315 n. 27.
- HOHLENBERG (J.) : I - 58 n. 86, 282 n. 209, 291 n. 256.
- HOHLENBERG (M.L.) : II - 143 n. 248.
- HOLBERG (L.) : I - 92 n. 97, 268, 269.
II - 240 n. 255.
- HÖLDERLIN (J. chr. Fr.) : I - 152, 186.
- HOLM (J.A.L.) : II - 171 n. 361, 225 n. 196.
- HOLM (J. Eileilshov) : II - 336.
- HOLMER (Paul L.) : I - 171 n. 68.
- HOMÈRE : I - 256, 264, 272 n. 164.
- HORACE : I - 283, 283 n. 217.
- HORNEMAN (J.W.) : I - 70, 70 n. 18.
- HORNEY (Karen) : I 122 n. 196, 139 n. 235.
- HUCH (Ricarda) : I - 87 n. 82, 128 n. 215, 237 n. 21, 297 n. 276.
- HUGUES de SAINT-VICTOR : II - 75, 75 n. 307.
- HUSSERL (E.) : I - 209 n. 208.
- HØFFDING (H.) : I - 139 n. 256, 219 n. 259.
- IBSEN (H.), I - 117 n. 179.
II - 28 n. 90, 305 n. 533.
- IRÉNÉE : II - 138 n. 250.
- ISAAC : II - 27, 36, 53, 162.
- JACOB : II - 27, 134.
- JACOB (A.) : I - 57 n. 84, 150 n. 300.
- JACOBI (Fr. H.) : II - 63 n. 1, 136 n. 215, 139, 140 n. 230.
- JACOBSEN (D.) : II - 310 n. 4
- JACQUES : I - 27 n. 28.
II - 11, 35 n. 121, 58 n. 231, 168, 168 n. 345, 175, 204 n. 87, 246 n. 282, 252, 252 n. 311, 285, 322, 324, 332, 333.
- JACQUET-TISSEAU (Else Marie) : II - 329, 335.
- JAKOBSON (R.) : I - 33 n. 60, 3n 4 60, 154 n. 4.
- JANKÉLÉVITCH (Samuel) : I - 174 n. 75.
- JANKÉLÉVITCH (Vladimir) : I - 17, 17 n. 33, 69 n. 17, 126 n. 207, 185 n. 112, 186 n. 114, 186 n. 116, 197 n. 165, 247 n. 65, 297 n. 276, 300 n. 287, 300 n. 290, 301 n. 292, 304 n. 307, 306.
II - 37 n. 130, 117, 150 n. 274.
- JANSSEN (Luplau) : II - 309 n. 2.
- JASPERS (Karl) : II - 89 n. 14, 116, 116 n. 131.
- JEAN (évangéliste) : I - 25 n. 20, 50.
II - 9 n. 2, 11 n. 13, 27 n. 82, 37 n. 133, 39 n. 142, 41 n. 149, 42 n. 151, 44 n. 166, 49 n. 188, 50 n. 192, 55, 62 n. 248, 83 n. 343, 87, 112 n. 111, 125 n. 171, 129 n. 186, 133 n. 204, 136 n. 214, 142 n. 242, 144 n. 250, 144 n. 252, 183 n. 2, 285, 287 n. 457, 288 n. 461, 289 n. 462, 322, 328, 333.
- JEAN (épîtres) : II - 43 n. 157, 43 n. 158, 194 n. 44, 195 n. 45, 200 n. 66, 203, 203 n. 82, 217 n. 159, 326.
- JEAN-BAPTISTE : I - 56.
II - 112 n. 111, 247, 260.

- JEAN CHRYSOSTOME (Saint) :
 I - 138, 138 n. 251.
 II - 262, 262 n. 352, 263.
- JÉRÉMIE : II - 10 n. 11, 54 n. 208, 55 n. 217, 192 n. 34.
- JOB : I - 27 n. 28, 198, 221, 223, 269, 282, 311, 328.
 II - 11, 53, 58 n. 231, 139, 162, 163 n. 325, 168, 214, 289, 322.
- JOLIVET (R.) : I 139 n. 256.
 II - 329.
- JUDAS : II - 73.
- JUNG (C.G.) : I - 132 n. 230.
- JØRGENSEN (Aage) : II - 336.
- JØRGENSEN (Jorgen) : I - 310, 310 n. 339.
- KANT : I - 63 n. 1, 172, 172 n. 69, 176, 180.
 II - 14, 14 n. 25, 15, 15 n. 26, 15 n. 28, 72, 72 n. 296, 78, 78 n. 318, 103, 163.
- KARDINER (Abram) : II - 40 n. 144.
- KIERKEGAARD (Ane Sorensdatter, née LUND), mère de Kierkegaard : I - 134 n. 235.
 II - 312 n. 12.
- KIERKEGAARD (Christian) : II - 309.
- KIERKEGAARD (Michaël Pedersen), père de Kierkegaard : I - 66 n. 2.
- KIERKEGAARD (Nicoline Christine), sœur de Kierkegaard, épouse de J.C. LUND : I - 66 n. 6, 70 n. 18.
 II - 310 n. 5.
- KIERKEGAARD (Niels Andreas), frère de Kierkegaard : I - 66 n. 6.
- KIERKEGAARD (Peter Christian), frère aîné de Kierkegaard : I - 18, 21 n. 1, 29 n. 41, 117 n. 179, 148, 185, 186 n. 113.
 II - 40 n. 143, 52, 59 n. 238, 74, 195 n. 49, 323, 327, 331, 333.
- KIERKEGAARD (Petrea Séverine), sœur de Kierkegaard, épouse de H.F. LUND : I - 66 n. 6, 70 n. 18.
 II - 310 n. 5.
- KINGO (Thomas) : II - 46 n. 176, 224, 224 n. 189, 224 n. 190.
- KLAESTRUP (P.C.) : II - 309 n. 2.
- KOFOED-HANSEN : II - 225, 225 n. 194, 237 n. 240.
- KOLDERUP-ROSENVINGE (J.L.A.) : I - 66 n. 5, 99, 99 n. 119, 103, 107, 107 n. 140, 108, 108 n. 144, 124.
 II - 310 n. 6, 329.
- KUHR (V.) : I - 8 n. 4.
 II - 334.
- LAFONTAINE (A.) : II - 49.
- LA FONTAINE (Jean de) : I - 69.
- LAMARTINE : I - 99, 99 n. 119, 101, 104, 105 n. 132.
- LANGE (Fr. O.) : I - 158, 158 n. 17, 161 n. 26.
- LANGE (H.O.) : I - 8 n. 4.
 II - 334.
- LA ROCHEFOUCAULD : II - 199 n. 64.
- LAWSON (Lewis A.) : I - 171 n. 65, 253 n. 85.
 II - 336, 339.
- LE FEBVRE (P.D.) : II - 213 n. 130.
- LEIBNIZ (G.W.) : I - 40, 52 n. 62, 97 n. 111, 105 n. 135, 194 n. 151, 199 n. 171, 200, 201, 201 n. 178, 201 n. 179, 202, 202 n. 183, 207 n. 203, 221 n. 265, 224, 224 n. 275.
 II - 14 n. 25, 76, 164 n. 330.
- LELIÈVRE (A.) : II - 35 n. 122.

LEMMING : I - 88, 88 n. 84.

LÉNINE : I - 117 n. 179.

LEQUIER (J.) : I - 15.

LESSING (G.E.) : I - 255, 256 n. 93, 273 n. 168.

II - 87, 87 n. 7, 91 n. 21, 105, 105 n. 88, 107 n. 90, 112 n. 111, 130, 136 n. 215, 153, 153 n. 287.

LEUCIPPE : I - 196 n. 161.

LICHTENBERG (G.C.) : I - 215, 215 n. 237.

LINDBERG (J.C.) : I - 283 n. 216.

LINDSTRÖM (Walter) : II - 198 n. 60.

LISZT (Franz) : I - 301 n. 292.

LITTRÉ (E.) : II - 87 n. 6.

LOUIS-PHILIPPE : II - 217.

LÖWITH (Karl) : I - 98 n. 115, 200 n. 174, 212 n. 223.

II - 16 n. 29, 26 n. 77, 86 n. 5.

LOWRIE (Walter) : I - 319 n. 388.
II - 310 n. 4, 337.

LUC : I - 309 n. 333.

II - 38 n. 137, 49 n. 188, 62 n. 248, 62 n. 252, 83 n. 343, 84 n. 347, 92, 92 n. 25, 103, 103 n. 74, 104, 104 n. 83, 109 n. 98, 141 n. 234, 186 n. 13, 186 n. 14, 190 n. 28, 204 n. 84, 215 n. 144, 217 n. 156, 321, 322, 324, 326, 328, 330, 332.

LUCIEN : I - 328 n. 438.

LUKACS (G.) : I - 117 n. 179.
II - 25 n. 71.

LUND (Henrik Ferdinand), époux de Petrea Séverine, sœur de Kierkegaard : I - 70 n. 18.
II - 310 n. 5.

LUND (Anna - Henriette, dite Jette), nièce de Kierkegaard : II - 310, 310 n. 5, 327.

LUND (Henrik Sigvard), neveu de Kierkegaard : I - 68, 68 n. 15.
II - 310 n. 5.

LUND (Johan Christian), époux de Nicoline Christine, sœur de Kierkegaard : I - 70 n. 18.
II - 310 n. 5.

LUND (Peter Wilhem) : I - 43, 69, 70, 70 n. 18, 78 n. 44, 159 n. 20, 202 n. 187, 211, 221 n. 264.

LUTHER (M.) : I - 137 n. 248, 139, 139 n. 256, 140, 142, 144 n. 278.

II - 10, 12 n. 18, 16 n. 32, 25, 25 n. 74, 45, 63, 63 n. 260, 64, 67, 84 n. 348, 90 n. 21, 100 n. 63, 103, 108, 120, 120 n. 149, 122, 123, 126 n. 176, 128 n. 183, 132, 132 n. 199, 134 n. 206, 135, 143, 245 n. 253, 145 n. 255, 151, 165 n. 330, 166 n. 337, 175, 176 n. 379, 186 n. 13, 188, 190 n. 28, 192 n. 32, 195, 197, 204, 213 n. 129, 215, 224, 226 n. 197, 227, 251, 254, 261, 278, 282 n. 432, 295, 295 n. 489, 296, 296 n. 490, 296 n. 492, 306 n. 538.

LYNGBYE (H.C.) : I - 68, 68 n. 12.

MAC KINNON (Alataïr) : II - 335.

MAHOMET : I - 52.
II - 313.

MAILLOT (A.) : II - 35 n. 122.

MALACQUAIS (J.) : II - 91 n. 21.

MALANTSCHUK (Gregor) : I - 10 n. 2, 19 n. 40, 49 n. 46, 172 n. 69, 221 n. 263, 226 n. 283, 227, 227 n. 286, 229, 229 n. 293, 229 n. 295, 234 n. 12, 266.

II - 64 n. 265, 97 n. 48, 144 n. 251, 149 n. 268, 177 n. 384, 179 n. 393, 181 n. 399, 239 n. 247, 272 n. 394, 300 n. 513, 314 n. 24, 314 n. 25, 336, 339.

MALCOLM : I - 171 n. 66.

MALINOWSKI (B.) : I - 82 n. 59, 239 n. 29, 240 n. 34.

- MALEBRANCHE : I - 245.
- MANNONI (Maud) : I - 163 n. 34.
- MARBACH (G.O.) : I - 173 n. 72.
- MARC : I - 23 n. 12, 309 n. 333.
II - 55, 55 n. 213, 98 n. 50, 115 n. 127, 131 n. 198, 151 n. 281, 170 n. 355, 297 n. 508.
- MARCEL (Gabriel) : I - 115 n. 174.
II - 102, 153 n. 286.
- MARHEINEKE (Ph. K.) : II - 17 n. 37, 18 n. 37, 120 n. 148.
- MARIE : I - 140, 144.
I - 305.
- MARIE (Vierge) : II - 94, 94 n. 37, 188, 214.
- MARSTRAND (W.) : II - 309, 309 n. 2, 310 n. 3.
- MARTENSEN (H.L.) : I - 10 n. 1, 21, 23 n. 8, 65, 65 n. 1, 106 n. 136, 126 n. 210, 127 n. 210, 159 n. 18, 172, 172 n. 68, 173, 173 n. 73, 181 n. 96, 186 n. 116, 191 n. 139, 203 n. 188, 237 n. 23, 273 n. 169, 322.
II - 13 n. 24, 15 n. 26, 17, 18, 19 n. 40, 70 n. 291, 74 n. 303, 114, 114 n. 118, 120 n. 148, 127 n. 179, 128 n. 182, 153 n. 287, 237, 240 n. 253, 277, 278, 284 n. 446, 303 n. 525, 306, 306 n. 539, 312 n. 12.
- MARTHE : I - 140, 144.
II - 305.
- MARX (Karl) : I - 117 n. 179, 199, 199 n. 174.
II - 23, 24, 25 n. 71, 41 n. 148, 208, 339.
- MATTHIEU : I - 56 n. 82, 148 n. 294, 207 n. 202, 309 n. 333.
II - 31 n. 100, 36 n. 126, 38 n. 137, 47 n. 178, 47 n. 179, 48 n. 184, 49 n. 188, 55 n. 214, 55 n. 217, 56 n. 222, 108 n. 97, 110 n. 104, 113 n. 113, 141 n. 236, 142 n. 240, 142 n. 241, 158 n. 311, 168 n. 343, 169 n. 348, 169 n. 350, 171 n. 358, 184 n. 7, 185 n. 10, 194 n. 4, 211 n. 120, 215 n. 145, 219 n. 168, 219 n. 170, 247 n. 287, 324, 326, 328, 331, 333.
- MEAD (M.) : I - 82 n. 59.
- MEHL (Roger) : II - 187 n. 17, 190 n. 28.
- MELDE : I - 45 n. 29, 46 n. 33.
- MENDELSSOHN (M.) : I - 273 n. 168.
- MENTZ (Christopher) : I - 67 n. 6.
- MESNARD (P) : II - 102 n. 68, 338.
- MICHELET (Jules) : I - 119 n. 184.
- MICHELET (L.) : I - 159 n. 18, 192 n. 144.
- MINDER (Robert) : I - 87 n. 82, 163 n. 38.
- MOHLER (J.A.) : II - 143 n. 248.
- MOISE : I - 149, 228, 277.
II - 10, 30 n. 96, 79 n. 320, 317.
- MOLBECH (Chr.) : I - 56 n. 81, 128 n. 214, 237, 237 n. 22, 241, 258, 264 n. 129, 267, 268, 276 n. 180, 283, 300 n. 287.
- MOLIÈRE : I - 168.
- MOLTMANN (Jürgen) : II - 154 n. 292, 219.
- MONTAIGNE : I - 15.
- MOREL (Bernard) : I - 150 n. 300.
- MOZART (W.A.) : I - 59, 75, 88, 168, 209, 226, 260, 261, 282 n. 209, 289, 290, 291, 300 n. 291, 301.
- MÜLLER (Julius) : II - 25, 26 n. 76, 68, 68 n. 285, 69, 69 n. 286, 70, 70 n. 292, 71, 71 n. 293, 71 n. 294, 71 n. 295, 72, 73 n. 299.
- MÜLLER (M.) : II - 336.

MUNTER (Balthasar) : II - 241,
241 n. 257.

MUSSET (A de) : I - 298, 298 n.
282.

MYNSTER (J.P.) : I - 23, 23 n.
7, 50, 149, 191 n. 139, 317,
317 n. 370, 322, 322 n. 400.
II - 25 n. 74, 114, 123, 231,
252, 263, 263 n. 357, 264, 264
n. 358, 264 n. 359, 264 n. 360,
267, 267 n. 373, 267 n. 374,
269, 270, 272, 277, 277 n. 414,
278, 279, 279 n. 422, 279 n. 423,
279 n. 424, 280, 281, 284 n.
464, 285, 286 n. 450, 286, 289,
289 n. 464, 290, 290 n. 465,
290 n. 466, 290 n. 467, 291,
291 n. 470, 292, 293, 295, 295
n. 487, 295 n. 489, 296, 296
n. 490, 296 n. 491, 296 n. 492,
298, 302, 302 n. 522, 306, 306
n. 539.

MØLLER (H.P.) : II - 49.

MØLLER (Peder Ludwig) : I -
227, 227 n. 286.

MØLLER (Poul Martin) : I - 14,
147 n. 288, 228, 238, 238 n. 24,
249, 249 n. 70, 289, 293 n.
264, 302 n. 301.
II - 19 n. 40, 193 n. 37, 315
n. 27, 323.

NAPOLÉON 1^{er} : I - 117 n. 179.

NEANDER (A.) : I - 138 n. 251,
140 n. 258.
II - 76, 76 n. 312, 87, 87 n. 6,
262 n. 352.

NÉDONCELLE (Maurice) : I -
208 n. 207.

NÉRON : I - 294.

NGUYỄN VAN TUYỀN (J.) :
II - 119 n. 142, 151 n. 281,
181 n. 399, 339.

NICODÈME : II - 133 n. 204,
136, 183 n. 2.

NICOLAI (J. Chr. Fr.) : I - 273
n. 168.

NICOLLE (H.) : I - 293 n. 262.

NIELSEN (Rasmus) : I - 66 n. 5,
147, 147 n. 288, 215 n. 238,
II - 59 n. 236, 128 n. 182, 277,
277 n. 413, 329.

NIETZSCHE (Fr.) : I - 39, 39
n. 6, 93, 97, 110, 116, 118 n.
180, 209, 214 n. 236, 225 n. 281,
231, 313.
II - 64, 64 n. 263, 64 n. 264,
89, 89 n. 17, 137, 206, 275,
280, 280 n. 428.

NOÉ : I - 202.

II - 10.

NOVALIS : I - 52, 125 n. 207,
232, 232 n. 5, 236, 236 n. 18,
236 n. 19, 237, 239, 239 n. 28,
245, 247, 293, 297 n. 276, 300,
300 n. 291, 300 n. 291, 301,
304 n. 305.
II - 13 n. 23.

NYGREN (Anders) : II - 44 n.
167, 201 n. 74.

OCCAM (G. d') : II - 128 n. 183.

OEHLENSCHLAGER (A.G.) : I -
257, 293 n. 264.

OLDENBURG (M.) : II - 336.

OLSEN (Régine) : I - 23 n. 11,
26, 27 n. 28, 29, 52 n. 63,
66 n. 2, 67, 73 n. 24, 77 n. 42,
91, 125 n. 205, 136 n. 242,
136 n. 243, 148, 185 n. 11,
295, 313 n. 352.
II - 18 n. 37, 21, 22, 45 n. 71,
53 n. 206, 167 n. 341, 306,
315, 321, 334.

ONIMUS (Jean) : II - 149 n. 270.

ORIGÈNE : I - 138 n. 250.
II - 62, 62 n. 251.

OSÉE : II - 280 n. 427.

OSIER : I - 195 n. 155.

OSSIAN : I - 243, 256.

OSTERMANN : I - 110, 110 n.
150, 110 n. 151.

OWEN (Robert) : II - 208, 208
n. 107.

PARIENTE (J. Cl.) : I - 285 n.
234.

PARMÉNIDE : I - 174 n. 77.

II - 97 n. 48.

PASCAL : I - 23 n. 9, 52, 76 n. 36, 85, 85 n. 71, 100, 103, 105 n. 134, 135, 135 n. 239, 144 n. 278, 245, 250, 291.

II - 27, 63, 76, 77, 83, 100, 100 n. 60, 101 n. 67, 102 n. 67, 102 n. 69, 108, 123, 124 n. 169, 156, 188 n. 20, 196, 196 n. 52, 197, 244, 249, 250, 255, 263, 263 n. 355, 286, 303, 303 n. 527.

PAUL : I - 23 n. 8, 50, 86, 143 n. 273, 144 n. 278, 228, 307, 315.

II - 47 n. 177, 56, 65, 68, 81, 84, 103, 112, 123, 127, 151, 154, 179, 188 n. 20, 190 n. 28, 210, 221 n. 177, 241, 247, 255, 260 n. 342, 275, 285, 291 n. 472.

PAULLI (H.K.) : II - 267, 267 n. 373.

PAULUS (H.E.G.) : II - 88, 88 n. 9, 92.

PAUTRAT (B.) : I - 225 n. 281.

PÉGUY (Ch.) : I - 10, 125, 125 n. 207, 203 n. 189, 253, 253 n. 84.

II - 64, 64 n. 262, 149 n. 270, 154 n. 292.

PÉLAGE : I - 50, 228.

PETIT (P.) : I - 18 n. 36.

II - 27 n. 81, 317 n. 31, 325.

PHILIPSEN (P.G.) : II - 197 n. 57.

PIAGET (J.) : I - 157 n. 15.

PICARD (Max) : I - 150 n. 300.

PIERRE : I - 23 n. 19.

II - 9 n. 3, 62, 141, 196 n. 53, 260 n. 342, 285, 322, 326, 332, 333.

PLATON : I - 14 n. 16, 69 n. 17, 123 n. 198, 127 n. 210, 174 n. 77, 179, 182, 182 n. 100, 182 n. 102, 204, 205, 205 n. 193, 206 n. 197, 207, 208, 212, 216, 217 n. 248, 246, 260, 290, 294, 294 n. 266.

II - 68, 97 n. 48, 126, 127 n.

178, 162 n. 323, 232, 243, 249, 267, 268.

PLOTIN : I - 260.

PLUTARQUE : II - 78.

POULET (G.) : I - 14 n. 17.

PROUDHON (S.) : II - 208, 208 n. 107.

PYTHAGORE : I - 133, 133 n. 233, 156, 192 n. 144, 204.

QOHÉLET (L'Ecclésiaste) : I - 128 n. 216.

II - 17 n. 35, 305 n. 545, 322, 328.

QUINTILLIEN : I - 22 n. 2.

II - 261.

RABELAIS : I - 179, 203 n. 189, 256.

RAHBK (K.L.) : I - 273 n. 171.

RAFN (Carl Christian) : I - 258 n. 103, 273 n. 170.

RAKET (Winthers) : I - 110 n. 150.

RECLAIRE (R.L.) : II - 23 n. 60, 23 n. 64.

REIMARUS : II - 87 n. 7.

REISIG (K. Ch.) : I - 159 n. 21.

REMBRANDT : I - 11.

RENAN : II - 87.

REUCHLIN (H.) : I - 85 n. 71.

II - 100 n. 60, 196 n. 52, 263 n. 355, 303 n. 527.

RICHARD de SAINT-VICTOR : I - 144.

II - 75 n. 307.

RICHTER (dit Jean-Paul) : I - 56 n. 81, 237, 237 n. 22, 241, 264, 276 n. 180, 289, 296, 301, 306 n. 315.

RICOEUR (Paul) : I - 176 n. 86.

II - 90 n. 21, 112 n. 111, 117, 117 n. 138, 154 n. 292, 243.

RIMBAUD (A.) : I - 69 n. 17.

- RITSCHL (A.) : I - 140 n. 258.
- ROANNEZ (M^{lle} de) : I - 85.
II - 100.
- ROHDE (Peter P.) : I - 8 n. 4,
92 n. 97, 161 n. 25.
- ROSENKRANTZ (Chevalier de) :
I - 63 n. 1.
- ROSENKRANTZ (J.F.K.) : I -
167, 167 n. 54, 174, 174 n. 76,
180 n. 92, 180 n. 93.
- ROSS (P.H.) : II - 91 n. 21.
- ROTH (Fr.) : I - 63 n. 1, 308
n. 327.
II - 127 n. 181.
- ROTH (K.L. von) : II - 239 n. 248.
- ROTHER (R.) : II - 67 n. 280,
69, 69 n. 286, 70 n. 290, 70
n. 292, 192 n. 32, 266 n. 372.
- ROUSSEAU (J.-J.) : I - 68, 76,
76 n. 37, 78 n. 43, 106, 284.
- RUDELBACH (A.G.) : II - 214
n. 138, 290 n. 467, 291 n. 467.
- RUTTENBECK (W.) : II - 91
n. 21, 338.
- RØYEN (Mads Nielsen) : I - 67
n. 6.
- SAINT-JOHN PERSE : I - 9, 78.
- SALLES (Michel) : II - 336.
- SAMUEL : II - 10 n. 11, 219
n. 169.
- SAPIR (E.) : I - 163 n. 36.
- SARA : I - 328 n. 438.
- SARTRE (J.P.) : II - 11, 107 n.
93, 138 n. 224, 153 n. 286,
165 n. 332.
- SAUSSURE (F. de) : I - 38 n. 1,
153 n. 3, 154, 155, 155 n. 7,
157 n. 15, 161 n. 27, 163 n. 38.
- SAVONAROLE : II - 50, 214,
214 n. 138.
- SCHALLER (Julius) : II - 21 n. 51,
87 n. 6.
- SCHARLING (C.E.) : I - 328 n.
439.
II - 87 n. 6.
- SCHELLING (F.W.J.) : I - 66
n. 2, 71 n. 20, 173, 173 n. 73,
182 n. 102, 184, 185, 185 n.
112, 186, 186 n. 115, 186
n. 116, 188, 189, 189 n. 127,
197, 197 n. 165, 211, 237 n.
21, 247 n. 64, 260 n. 110.
II - 26 n. 77, 145 n. 253, 264
n. 361.
- SCHILLER (Fr. von) : I - 178,
178 n. 88.
- SCHLEGEL (Fritz), mari de Ré-
gine : I - 27 n. 28, 87, 128.
II - 306 n. 538.
- SCHLEGEL (Fr. von et W. von) :
I - 87, 128, 163, 232 n. 4,
236, 236 n. 18, 236 n. 19, 237
n. 10, 237 n. 21, 239 n. 28,
241 n. 37, 254 n. 88, 258, 260,
276 n. 181, 289, 289 n. 250,
297 n. 276, 299, 299 n. 286,
300 n. 287, 303, 305, 311.
II - 216 n. 152.
- SCHLEIERMACHER (F.D.E.) :
I - 23 n. 8, 137, 137 n. 248,
255 n. 91, 260, 311, 311 n. 347.
II - 69 n. 286, 87 n. 6, 120,
120 n. 148, 127 n. 179, 148,
148 n. 263, 157 n. 304.
- SCHOPENHAUER (A.S.) : I -
130, 138, 142, 142 n. 268, 142
n. 270, 210 n. 215, 212, 213
n. 224, 214 n. 226.
II - 300, 300 n. 510.
- SCHOUW (J. Fr.) : I - 70, 70
n. 18.
- SCHUBERT (G.H. von) : I - 71
n. 20, 78, 86 n. 74, 126 n.
207, 247 n. 64, 297, 298 n. 279.
- SCHUMANN (R.) : I - 301 n.
292.
- SCRIBE (E.) : I - 269, 269 n. 150,
328.
- SCUDDER (J.R. jr.) : I - 253
n. 85.
II - 41 n. 146.
- SERRES (Michel) : I - 52 n. 62,
75 n. 31, 82 n. 58, 89 n. 86,
97 n. 111, 100 n. 122, 150 n.

- 300, 206 n. 196, 207 n. 203,
209 n. 208, 212 n. 222.
II - 242, 261 n. 347.
- SHAKESPEARE (W.) : I - 154,
255 n. 89, 268.
- SIBBERN (Fr. Chr.) : I - 10, 10
n. 3, 13 n. 15, 14, 49, 49 n. 46,
168 n. 68, 176 n. 83, 191 n.
139, 226, 226 n. 283, 227, 227 n.
286, 238, 238 n. 24.
II - 19 n. 40, 315 n. 27.
- SINAI (abbé du) : I - 11.
- SINTENIS : II - 63 n. 258.
- SIRACH : II - 326.
- SMITH (P.J.) : I - 208 n. 206,
209 n. 208, 210 n. 212.
II - 9 n. 2.
- SNEEDORFF-BIRCH (Fr.) : I -
84 n. 68.
- SOCRATE : I - 7, 30, 54 n. 70,
64 n. 1, 86, 95, 96, 106, 143
n. 275, 159 n. 21, 181, 181 n.
97, 205 n. 143, 214, 215, 215
n. 238, 215 n. 240, 216, 216
n. 240, 217, 217 n. 248, 218,
219, 219 n. 259, 251, 253, 296,
297, 298, 314, 315.
II - 20, 20 n. 45, 26, 28, 68,
95 n. 40, 162 n. 323, 179, 179
n. 393, 233 n. 226, 241, 242,
267, 268, 276, 311 n. 11.
- SOLGER : I - 14, 302, 302 n. 300,
303.
- SOPHOCLE : I - 274.
- SOPHONIE : II - 219 n. 167.
- SOREL (G.) : I - 103 n. 129,
244 n. 54.
- SPANG (P.J.) : II - 266 n. 372.
- SPENGLER (O.) : I - 310 n. 337.
- SPINOZA : I - 174 n. 177, 182
n. 102, 192 n. 144.
II - 13 n. 24, 14, 14 n. 25, 112
n. 111, 120, 130, 136 n. 215.
- SPLITZ : I - 250 n. 72.
- SPONHEIM (P.) : II - 316 n. 30,
339.
- STAEEL (Madame de) : I - 243,
293 n. 262, 304 n. 305.
- STARK (Werner) : I - 199 n. 174.
- STAROBINSKI (Jean) : I - 14
n. 17, 312, 315 n. 361.
II - 314 n. 24.
- STEFFENS (H.) : I - 208 n. 206,
237, 237 n. 21, 259, 259 n.
108, 276, 280, 280 n. 201, 286
n. 236.
II - 130, 130 n. 191.
- STILLING (P.M.) : I - 181 n. 96.
- STIRNER (Max) : I - 199, 200
n. 174.
II - 23, 23 n. 60, 23 n. 64,
24, 24 n. 67, 26, 26 n. 77, 27,
28 n. 88, 28 n. 90, 41 n. 148,
203, 206, 207 n. 99.
- STRACHWITZ (Moritz, graf) :
I - 108 n. 144.
- STRAUSS (D.) : I - 200 n. 174,
240 n. 35.
II - 21 n. 51, 86, 86 n. 5, 87,
87 n. 6, 87 n. 7, 88, 88 n. 9,
89, 89 n. 16, 89 n. 17, 90, 90 n.
18, 92 n. 27, 95, 112 n. 111,
129, 269, 269 n. 385.
- STUCKI (P.A.) : II - 96 n. 42,
153 n. 287, 339.
- SUPERVIELLE (J.) : I - 156, 256.
- SUSO (H.) : II - 74 n. 303.
- SÜVERN (J.W.) : I - 159 n. 21.
- SVENDSEN (Paulus) : I - 171
n. 66.
- TAULER (J.) : II - 74 n. 303,
171, 171 n. 358, 217 n. 154.
- TAYLOR (M.C.) : II - 152 n.
283, 336, 338, 340.
- TEGNEER (Esaias) : I - 246 n. 60.
- TENNEMANN (W.G.) : I - 156
n. 11, 173, 173 n. 72, 183 n.
105, 183 n. 106, 191 n. 135,
192 n. 144, 196 n. 161, 197,
197 n. 163.
II - 13 n. 22, 162 n. 323, 164
n. 330.
- TERTULLIEN : I - 132 n. 230,
137, 138 n. 250, 144 n. 278.
II - 127, 127 n. 181, 128 n.
181, 141, 307.

- THIELE (J.M.) : I - 96 n. 109, 137, 278 n. 194.
- THIERS (Ad.) : I - 107 n. 140.
- THISTED (J.) : II - 25 n. 74.
- THOLUCK (A.) : I - 315 n. 364.
- THOMAS : II - 39 n. 142.
- THOMAS A KEMPIS : II - 172 n. 361.
- THOMAS d'AQUIN (Saint) : II - 15 n. 27, 16 n. 32.
- THOMPSON (J.) : II - 338.
- THORDVALDSEN (Bertel) : I - 255, 255 n. 90.
- THULSTRUP (Marie Mikulová) : I - 72 n. 23, 127 n. 210, 182 n. 102, 205 n. 193.
II - 174 n. 312, 174 n. 372, 198 n. 60.
- THULSTRUP (Niels) : I - 8 n. 4, 44 n. 24, 182 n. 102, 186 n. 116, 212 n. 223, 219 n. 259.
II - 19 n. 40, 334, 335, 336, 337, 338.
- TIECK (L.) : I - 236, 237 n. 21, 253, 253 n. 83, 254, 254 n. 86, 293, 293 n. 263, 295 n. 272, 299, 300, 300 n. 287, 308.
- TILLICH (P.) : II - 17 n. 34.
- TILLIETTE (Xavier) : I - 185 n. 112.
II - 145 n. 253.
- TIMOTHÉE : I - 36 n. 68.
II - 62 n. 253, 127 n. 179, 324, 326, 328.
- TISSEAU (P.H.) : I - 20 n. 44, 22 n. 3, 29 n. 39, 30 n. 45, 42 n. 18, 43 n. 19, 43 n. 20, 47 n. 34, 56 n. 86, 82 n. 60, 125 n. 205, 136 n. 242, 136 n. 243, 139 n. 253, 282 n. 209, 298 n. 282.
II - 18 n. 37, 24, 32 n. 107, 91 n. 21, 117, 206 n. 94, 213 n. 130, 234 n. 229, 306 n. 540, 321, 325, 327, 331, 334, 335, 338.
- TITE : I - 49 n. 188.
- TORSTING (E.) : II - 334.
- TRENDELENBURG (F.A.) : I - 176, 176 n. 85, 181 n. 97, 193 n. 149, 194 n. 149.
II - 14 n. 25, 239 n. 248.
- TROLLE (H.) : II - 226 n. 197.
- UEBERACKER (W.C. von) : II - 199 n. 61.
- VERGOTE (H.B.) : I - 7 n. 1, 13 n. 99, 94 n. 100, 95 n. 105, 98 n. 114, 109 n. 145, 109 n. 146, 111 n. 155, 154 n. 55, 238 n. 34.
II - 167 n. 342, 250 n. 298, 254 n. 319, 260 n. 343, 274 n. 400.
- VETTER (A.) : II - 338.
- VIALLANEIX (Nelly) : I - 12 n. 11, 24 n. 16, 25 n. 18.
II - 323, 337, 339.
- VIALLANEIX (Paul) : I - 145 n. 279.
II - 13 n. 23, 34 n. 118, 36 n. 128.
- VICO (G.B.) : I - 160 n. 24.
- VIGNY (A. de) : I - 145, 145 n. 279, 294 n. 269.
II - 34 n. 118.
- VILLADSEN (P.) : II - 196 n. 54, 327.
- VIRGILE : I - 268.
- VISBY (C.H.) : II - 133 n. 204.
- WAELEHENS (A. de) : II - 90 n. 21.
- WAHL (Jean) : I - 105 n. 133.
II - 63 n. 260, 90 n. 21, 139 n. 226, 338.
- WALZ : II - 239 n. 248.
- WATKE : I - 200 n. 174.
- WEBER (K.M. von) : I - 75.
- WEIL (Simone) : I - 134, 134 n. 235.
- WERDER (K.) : I - 174 n. 76, 188 n. 123.

- WETTE (W.M.L. de) : I - 328
n. 439.
II - 87, 87 n. 6, 128 n. 181.
- WIDMER (G.) : II - 102 n. 68,
111 n. 108.
- WIELAND (C.M.) : I - 306, 306
n. 315.
- WINTHER (Chr.) : I - 234 n. 12.
- WITTGENSTEIN (L. von) : I -
171, 171 n. 66, 171 n. 67.
- WOLMER (W.) : I - 248, 248 n.
66.
- XENAKIS (J.) : I - 74, 75 n. 31,
82 n. 58.
- ZACHARIE : II - 55 n. 217.
- ZELL (von) : II - 239 n. 248.
- ZIEGLER (Th.) : II - 86 n. 5
- ZUMPT (C.G.) : I - 258, 258 n.
106, 276 n. 181.
- ZWINGLI : II - 192 n. 32.
- ZYROMSKI (E.) : I - 73 n. 26.
- ØIGAARD : I - 102 n. 125.
- ØERSTED (H. Chr.) : I - 43, 43
n. 22, 44, 44 n. 27, 45, 46,
47, 48, 48 n. 39, 52, 52 n. 63,
53 n. 66, 71, 72, 72 n. 23, 73,
73 n. 23, 78, 86 n. 73, 190.

VI

INDEX RERUM

ABSTRAIT (Abstrakt) : I - 10, 30, 34, 40, 41, 49, 53, 54, 72, 97, 145, 156, 157, 168, 171, 178, 180, 181, 183, 187 à 189, 191, 192, 200, 201, 215, 219, 223, 227, 230, 240, 244, 259, 260, 272, 288, 294, 307.

II - 12, 13, 22, 23, 31, 38, 45, 50, 58, 71, 81, 94, 97, 98, 144, 148, 150, 161, 162, 165, 187, 203, 206, 244, 305, 311.

ABSURDE (Absurde) : I - 175, 202, 223.

II - 73, 74, 77, 78, 85, 103, 105, 106, 124, 125, 127, 129, 137, 140, 154, 162.

ACOUSTIQUE (Akustisk) : I - 38, 42, 43, 48, 56, 74, 75, 84, 95, 132, 133, 208, 209.

II - 13, 106, 107.

— figures acoustiques (Klangfigurer) : **I** - 16, 44 à 48, 71, 72, 80, 83, 88, 95, 129, 189, 190, 264, 288, 301, 326.

II - 108, 151, 155, 212, 219, 257, 267, 285, 314, 315.

ACTION-ACTE-RÉDUPLICATION (Handling, Gjerning - Reduplikation) : I - 16, 17, 31, 35, 50, 72, 105, 112, 120, 127, 134, 142, 146, 199 à 201, 210, 212, 216, 217, 221, 240, 243, 244, 246, 247, 268, 271, 274, 294, 299, 304, 323, 329, 330.

II - 10 à 12, 29, 45, 91 à 93, 96, 114, 115, 118 à 121, 123, 124, 127, 128, 143 à 145, 148, 149, 151, 155 à 157, 160, 164 à 166, 168 à 171, 178, 181, 184, 187 à 190, 203, 204, 222, 226, 229, 230, 233, 240, 245, 250, 255 à 257, 259, 261, 264, 267 à 269, 277, 300, 305, 314, 315.

AMOUR - de Dieu - ἀγάπη (Kjaerlighed) : I - 25, 28, 37, 50, 54, 59, 60, 79, 80, 81, 86, 89, 134, 145, 207, 295, 306, 309.

II - 16, 21, 34, 35, 38, 39, 41 à 54, 56, 66, 67, 80, 101, 139, 142, 145, 147, 150, 159, 168 à 170, 177, 178, 180, 181, 193 à 196, 198, 200 à 202, 204, 205, 207, 210, 212, 215, 217 à 219, 221, 229, 239, 250, 255, 256, 282, 286 à 289, 295, 296, 299, 301, 303, 310, 312, 313, 315.

— ἔρος (Elskov) : **I** - 37, 46, 47, 71, 80, 89, 124, 136, 147, 150, 158, 177, 209, 227, 258 à 260, 267, 268, 274, 279, 281, 291, 294, 295, 299, 301, 306, 317, 318, 329.

II - 22, 24, 34, 35, 38, 42 à 44, 67, 80, 83, 84, 120 à 122, 198, 200 à 202, 204, 222, 249.

— - Amour de soi (Selvkerlighed) - Amour propre (Selvished) - égoïsme (Egoïsme) : **I** - 83, 84, 163, 199, 271, 298, 305.

II - 23, 25, 29, 80, 82, 118, 196 à 200, 202, 203, 207, 211, 251.

ANGOISSE (Angst) : I - 25, 55, 64, 77, 123, 167, 201, 231, 238, 251, 252, 283.

II - 56, 62 à 64, 66, 68, 69, 97, 139, 145, 150, 151, 161, 163, 164, 167, 169, 173, 179, 181, 187, 210, 215, 283, 295, 311.

AUTORITÉ (Myndighed) : I - 20, 72, 82, 93, 97, 161, 211, 233, 234, 275.

II - 19, 20, 41 à 43, 80, 92, 107, 112, 128, 137, 144, 156, 163, 172, 173, 175, 185, 187, 190, 229, 234 à 238, 241, 252, 259, 260, 283, 290, 293.

— - sans autorité : I - 8, 24, 28, 51, 319 à 322.

II - 230, 242, 272, 273, 284.

ASCÈSE - MORT A SOI-MÊME (Afdædhed) : I - 71, 130, 135 à 145, 149, 316.

II - 52, 108, 160, 172, 174, 176, 198, 201, 202, 259, 287, 294, 296 à 300, 302.

BRUIT : vacarme (Larm) : I - 44, 74, 85, 89 à 91, 93, 94, 96, 99, 108, 109, 111, 124 à 126, 128, 129, 131, 132, 136, 145, 146, 149, 150 à 152, 190, 198, 240.

II - 27, 54 à 56, 73, 85, 114, 116, 118, 200, 242, 316.

— - radotage (Vrøvl) : I - 13, 64, 113, 121 à 123, 127, 128, 132, 135 à 138, 169, 170, 185, 186, 210, 211, 251.

II - 34, 86, 89, 98, 99, 108, 109, 118, 121, 122, 159, 203, 244, 265, 270, 272, 279, 295.

— - de la nature (Naturlyd) : I - 65, 67, 70, 73 à 75, 78, 80, 83, 91, 92, 115, 153, 232, 264, 282, 285.

II - 7, 33.

— - (Lyd) : I - 74, 75, 84, 89, 145, 149, 179, 209.

CATÉGORIE (Kategori) : I - 7, 24, 28, 29, 34, 39, 40, 58, 95, 116, 117, 128, 140, 171 à 176, 179, 180, 186, 190, 192, 195 à 197, 199, 210 à 212, 220, 221, 223, 227, 242, 243, 250, 297, 317, 319, 321, 323 à 325.

II - 20 à 24, 26, 28, 29, 60, 72, 78, 105, 110, 111, 113, 119, 122, 131, 134, 140, 144, 160, 162, 197, 200, 202, 221, 222, 230, 231, 235, 238, 240 à 242, 254, 259, 261, 269, 275, 278, 279.

— - détermination (Bestemmelse) : I - 8, 21, 32 à 34, 39, 49, 172, 173, 175, 176, 182, 191, 194, 220, 271, 288, 299, 300, 313, 317, 324, 325.

II - 14, 18, 43, 57, 66, 67, 73, 75, 76, 78, 79, 82, 104, 105, 114, 117, 118, 120 à 122, 126, 129, 133, 134, 137, 148, 152, 153, 161, 163, 189, 201, 231, 233, 235, 240, 241, 246, 247, 251, 257, 274, 276, 277, 284, 288, 289, 294, 297 à 299, 301, 304, 314.

— - concept (Begreb) : I - 10 à 12, 28, 32, 34, 35, 38, 40, 42, 49, 51, 55, 64, 65, 67, 70, 71, 86, 87, 111, 120, 121, 153, 154, 157, 161 à 164, 166, 167, 172, 175, 178, 180, 184, 187 à 191, 193, 195, 199, 200, 201, 205, 214, 217, 219 à 222, 226, 231, 232, 234, 238, 239, 241, 243, 244, 249, 253, 261, 263, 271, 272, 283, 285, 287 à 289, 295, 297 à 300, 303, 305 à 309, 319, 320, 322, 324, 325, 328.

II - 7, 12 à 15, 18, 21, 25, 29, 38, 51, 53, 68, 69 à 72, 74 à 79, 81, 82, 87, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 105, 108, 113, 120, 124 à 127, 130, 133, 134, 139, 144, 148, 150, 151, 156, 161, 163, 167, 173, 179, 181, 187, 204, 210, 233, 235, 239, 241, 242, 255, 256, 261, 262, 265, 267, 269, 286, 287, 292, 293, 297, 299, 303.

COHÉRENCE (Consequents) :

I - 8, 10 à 13, 18, 38 à 40, 50, 167, 200, 202, 220,

II - 112, 155, 156, 260, 292, 293.

COMÉDIE (Komedie) : I - 83,

97, 152, 214, 251, 265, 268 à 273, 289, 290, 292, 327 à 330.

II - 88, 94, 99, 101, 233, 237, 264 à 266, 273, 280.

COMMUNICATION (Meddelelse) : I - 12, 28, 31, 32, 34, 37, 38, 44, 48, 58, 63, 67, 73, 75, 85, 87 à 89, 93, 94, 97, 98, 109, 116, 118, 120, 121, 132, 133, 146, 149, 150, 154, 167, 168, 218, 229, 231, 250, 269, 320, 324.

II - 20, 30, 56, 97, 133, 185, 194, 208, 214, 242 à 244, 261, 268, 315.

— - dialectique de la C. : I - 7, 17, 18, 20, 24, 31 à 34, 36, 37, 44, 59, 88, 94, 167, 250, 269, 285, 313, 320.

II - 90, 158, 163, 167, 193, 194, 200, 246, 249, 250, 253 à 257, 260, 261, 263, 272, 273, 276, 278.

— - C. religieuse : I - 20, 34, 35, 37, 40, 128, 143 à 145, 147, 151, 166, 168, 316, 320, 325, 330.

II - 7, 12, 17, 19, 27, 58, 61, 72, 80, 85, 86, 91, 103, 104, 106, 132, 134, 144, 157, 172, 193, 237, 250, 253 à 260, 262, 267, 273, 274, 284, 316.

— - C. de savoir et de pouvoir : I - 17, 18, 20, 31, 32, 34, 36, 111, 121, 154, 167, 229, 275, 280, 285, 302, 312 à 316, 320, 325, 330.

II - 90 à 92, 157, 254, 255, 257, 258, 260.

— - C. directe et indirecte : I - 21, 31, 32, 35, 36, 148, 167, 215, 314, 325, 326.

II - 104, 260, 273, 275 à 277.

— - C. journalistique : I - 24, 34, 93, 97, 106, 108 à 121, 132, 133, 152, 211.

II - 18, 255, 290.

CONTEMPORANEITÉ (Samtidig) : I - 40, 51, 59.

II - 86, 91, 93 à 99, 101, 103, 106 à 114, 147, 153.

— - contemporains : I - 24, 32, 51, 53, 72, 94, 96, 160, 246, 255, 329.

II - 17, 92, 192, 198, 211, 269, 272, 277, 280, 298, 306.

DIALECTIQUE (Dialektik) : I - 8, 10, 12, 16, 29, 31, 32, 39 à 42, 48 à 55, 57, 100, 135,

139, 140, 149, 153, 172, 175, 176, 180, 181, 190, 195, 196, 214, 219 à 221, 224, 226, 227, 229, 230, 234, 245, 279, 286 à 289, 303, 304, 307, 317, 323, 325.

II - 21, 24, 28, 29, 63, 75, 78, 82, 90, 101, 102, 104, 111 à 114, 120, 147, 149, 151, 155, 165, 166, 176, 179, 181, 202, 208, 234, 239, 241 à 244, 246, 247, 258, 271, 272, 275, 276, 278, 280 à 282, 285, 286, 289, 302, 305, 311, 313, 314, 317.

DIALOGUE (Dialog) : I - 59, 63, 78, 89, 122, 145, 146, 149, 150, 181, 218, 219, 235, 275, 291.

II - 28 à 31, 34, 71, 106, 112, 145, 213, 226, 241, 242, 244, 261, 277.

DOCTRINE (Laere) : I - 10, 35, 36, 55, 143, 176, 178, 180, 186, 216, 226, 237, 242, 245, 304, 317, 326.

II - 11, 13, 17, 19, 20, 26, 28, 29, 31, 32, 51, 53, 65, 68, 69, 71 à 73, 105, 112 à 114, 135, 156, 160, 170, 187, 189 à 191, 211, 221, 237, 247, 250, 262, 270, 278, 281, 285, 304.

DOUTE (Tvivl) : I - 9, 23, 150, 157 à 159, 166, 181 à 184, 205, 221, 234, 310.

II - 80, 106, 111, 122 à 124, 130, 133, 145, 151, 156, 166, 167, 178, 230, 232, 236, 311, 313.

ECHO - (Echo - Gjenlyd) : I - 16, 56, 59, 73, 76, 79 à 93, 102, 107 à 109, 111, 115, 125, 134, 151, 152, 160, 194, 198, 203, 208, 218, 226, 232, 264, 265, 301.

II - 7, 8, 13, 32, 51, 54, 55, 61, 83, 124, 186, 200, 207, 212.

EDIFIANT (opbyggelig) - EDIFICATION (Opbyggelse) : I - 25, 29, 145, 152, 200, 220, 310, 316, 321, 329.

II - 27, 34, 63, 130, 166, 171, 186, 189, 205, 223, 224, 226 à 229, 230 à 233, 235, 236, 238, 239, 242, 248, 249, 251 à 253, 267, 268, 272, 283.

— - discours édifiants : I - 7, 14, 16, 18, 22, 24 à 27, 42, 59, 77, 79, 86, 124, 131, 134, 223, 284, 291, 316, 319, 321.
II - 9 à 11, 21, 22, 32, 47, 50, 68, 80, 104, 139, 151, 162, 178, 196, 213, 214, 230 à 235, 237 à 239, 247 à 252, 276, 316.

EDUCATION (Opdragelse) : I - 16, 24, 28, 118, 119, 121, 136, 160, 205, 234, 249 à 252, 279, 283, 307, 313, 314, 323, 324.
II - 22, 23, 29, 41, 51, 54, 57, 90, 95, 112, 154, 157, 163, 169, 172, 202, 226, 255, 256, 264, 274, 284, 286, 315.
— - Maïeutique : I - 15, 32, 36, 37, 218, 314, 315, 326.
II - 95, 274 à 277, 280, 284.

ESTHÉTIQUE (Aestetik) : I - 7, 16, 21, 24, 25, 27, 28, 32, 34, 43, 47, 54, 76, 80, 81, 96, 98, 112, 128, 137, 142, 162, 167, 171, 173, 181, 193, 208, 209, 221 à 223, 225, 229, 233 à 238, 242, 249, 253, 255, 260 à 263, 265 à 268, 271 à 273, 276, 282, 289, 290 à 292, 294 à 296, 298, 301 à 303, 308, 310, 314, 315, 324, 326, 329, 330.
II - 25, 27, 59, 97, 102, 123, 130, 135, 148, 149, 154, 158, 160, 161, 163, 177 à 179, 191, 204, 221, 222, 231, 232, 235, 241, 242, 248, 253, 258, 263 à 271, 274, 282.

ETHIQUE (Etik - Ethik) : I - 17, 18, 20, 25, 26, 33 à 36, 54, 72, 138, 142, 159, 167, 168, 171, 182, 183, 200, 213, 215 à 217, 219, 221, 222, 225, 229, 246, 249, 253, 273, 287, 292, 294, 299, 302 à 304, 307, 310, 314, 318, 322 à 325, 327 à 329.
II - 14, 29, 59, 60, 69, 70, 72, 83, 95, 96, 110 à 112, 126 à 128, 131, 132, 135, 136, 145, 148 à 152, 154 à 158, 160 à 163, 170 à 172, 175, 177, 178, 180, 181, 187, 191, 194, 198, 199, 206, 211, 219, 222, 229, 231, 232, 235, 241, 244, 248, 250, 253 à 257, 265, 266, 268, 269, 274, 278, 282, 297, 300.

— - morale (Saedelighed) : I - 118, 144, 215, 229, 233, 237, 238, 240, 246, 251, 252, 275, 291, 299, 303, 328.
II - 64, 70, 87, 160 à 162, 179 à 181, 196, 199, 200, 221, 237, 244, 245, 270, 277, 289, 311.

EXISTENCE (Existents et non Tilvaerelse) : I - 12, 15 à 19, 22, 28, 35 à 42, 47, 49, 53, 56, 72, 76, 95, 97, 107, 141, 156, 168, 173, 175, 176, 184, 186, 191, 193 à 145, 197, 199, 203, 210, 213, 216 à 218, 220, 221, 226, 229, 234, 237, 245, 249, 262, 266, 273, 292, 294, 302, 307, 313, 314, 317, 318, 322 à 327.
II - 9, 10, 12, 14 à 17, 19, 20, 23, 27, 29 à 32, 38, 61, 64, 69, 78 à 81, 83, 86, 90, 94, 96, 97, 105, 107, 108, 114, 115, 119, 123, 127, 138, 139, 141, 144, 166, 167, 170 à 172, 180, 181, 188, 189, 211, 213, 223, 236, 237, 241, 243, 249, 253, 257 à 262, 266 à 268, 270, 272, 274, 276, 278, 284, 288, 289, 291, 293 à 295, 298, 299, 304, 305, 314, 315, 317.

FOI (Tro) : I - 19, 23, 25, 28, 30, 36, 40, 43, 53, 55, 72, 85, 86, 101, 132, 142, 168, 175, 202, 215, 220, 221, 292, 312, 313, 316, 329, 330.
II - 13, 15 à 17, 19, 36, 37, 39, 42, 45, 47, 49, 51, 57, 59, 64, 66, 70, 72 à 79, 82, 84 à 86, 90, 91, 94 à 98, 101, 103 à 107, 109 à 145, 147, 149 à 160, 162, 166 à 169, 171, 172, 175, 176, 178 à 181, 185, 190, 191, 195, 202, 204, 206, 210, 212, 214, 215, 219, 225, 226, 228 à 230, 240 à 242, 244 à 246, 250, 253, 256, 258, 269, 270, 275, 279, 283, 285, 294 à 299, 304, 305, 313, 317.

HISTOIRE (Historie) : I - 23, 32, 63, 98, 104, 105, 117, 126, 129, 163, 165, 167, 185, 186, 192, 196, 199, 201, 220, 222, 227, 240, 244, 264, 265, 270, 272, 273, 276, 299, 308, 326, 328.

II - 11, 13, 18, 19, 52, 59, 80, 86, 88 à 96, 98 à 102, 105, 106, 109 à 113, 119, 136, 139, 145, 149, 152 à 154, 159, 160, 162, 164, 165, 190, 208, 240, 301, 307.

— - histoire personnelle : I - 21, 148, 196, 200, 222, 234, 248.

II - 56, 62, 86, 87, 141, 152, 153, 165, 169, 234.

— - contes (Eventyr) : I - 232, 239, 240, 244, 249 à 252, 277, 293, 294.

II - 269.

HUMOUR (Humor) : I - 8, 37, 51, 52, 63, 64, 81, 82, 238, 246, 249, 295, 297, 304 à 309, 312, 314 à 316, 323, 327, 328. II - 179, 181, 231, 232, 269, 274.

INCOGNITO : I - 37, 309, 312, 315, 324, 327.

II - 96, 99, 100, 101, 104, 272.

INTELLECT (Intellekt) : I - 56, 117, 155, 172, 204, 209, 214, 217, 242, 246, 251, 252, 279, 312, 314, 329.

II - 15, 30, 31, 35, 36, 74, 78, 79, 81, 88, 118, 119, 126 à 128, 131, 134, 136, 140, 156 à 158, 167, 171, 179, 186 à 188, 219, 243, 250, 255, 258, 280.

INTÉRIORITÉ (Inderlighed) : I - 65, 78, 107, 134, 135, 137, 146, 217, 218, 224, 225, 278, 282, 307, 313, 328, 329.

II - 28, 29, 37, 57, 59, 61, 67, 76, 114, 115, 119, 121 à 123, 135, 144, 181, 205, 210, 222, 242, 248, 251, 253, 254, 274, 278, 296, 304, 305, 310.

— - intimité : I - 23, 36, 122, 123, 130, 165, 213, 276.

II - 45, 146, 196, 204, 213, 223, 284, 300, 312, 314.

IRONIE (Ironi) : I - 7, 14, 31, 32, 37, 41, 42, 46, 48, 51, 52, 54, 64, 65, 71, 81, 82, 86, 87, 95, 96, 104, 105, 114, 136, 152, 159, 169, 180, 184, 187, 181, 188, 145, 200, 205, 215 à 219, 221, 246, 249, 251, 259, 273, 287, 288, 295 à 302, 304 à 310, 312, 314, 315, 327 à 330.

II - 21, 72, 78, 90, 161, 179, 181, 191, 204, 231 à 233, 239, 240, 250, 261, 266, 273, 274, 285, 287, 295, 312, 315.

LANGAGE (Maal ou Sprog) :

I - 13, 34, 38, 39, 56, 57, 63, 74, 77, 79, 86, 87, 97, 111, 131, 133, 153, 155 à 157, 160, 161, 163, 165, 166, 168 à 171, 176 à 179, 199, 208, 210, 213, 232, 235, 236, 250, 258 à 260, 263, 264, 283, 285, 286, 294, 314, 318, 327.

II - 33 à 35, 43, 51, 52, 65, 129, 140, 143, 170, 173, 185, 186, 193, 211, 216, 239 à 241, 258, 269, 272, 275, 287, 299, 311.

— Langue (Sprog) : I - 38, 79, 97, 98, 146, 153 à 156, 158 à 161, 163 à 170, 172, 177 à 179, 182, 210, 211, 251, 254, 258, 259, 276, 279, 280, 282, 283.

II - 7, 11, 42, 44, 51, 52, 54, 155, 186, 275, 286.

— - nom (Navn) : I - 22, 28, 36, 43, 63, 70, 126, 156, 213, 270.

II - 10, 39, 100, 235, 244, 252.

— - grammaire (Grammatik) : I - 41, 158, 159, 161, 165, 170 à 172, 239, 257, 258, 276, 283, 286, 288.

II - 311, 317.

LIBERTÉ (Frihed) : I - 37, 105, 109, 110, 117, 130, 136, 175, 179, 194 à 201, 212, 220, 222, 223, 237, 245, 252, 275, 293, 297, 299, 303, 304, 307.

II - 23, 26, 35, 40 à 42, 45 à 47, 71, 91, 97, 116, 117, 136, 143 à 145, 152, 153, 161, 164 à 167, 169 à 171, 180, 104, 212, 221, 228, 300, 313.

— - choix : I - 23, 172, 179, 220, 230, 279.

II - 102, 105, 110, 111, 114, 116 à 118, 121, 136 à 138, 143, 144, 147 à 150, 152, 159, 164, 165, 198, 247, 248, 251, 258, 294, 299, 300, 317.

— - décision (Afgørelse) : I - 17, 135, 183, 194, 198, 220, 229, 235, 294, 312, 329, 330.

II - 14, 22, 28, 63, 65, 71, 72, 96, 107 à 109, 111, 114 à 118, 121 à 125, 135, 136, 139, 140, 143 à 145, 147, 149, 151 à 153, 155, 164, 167, 170, 172, 175, 176, 188, 212, 222, 245, 247, 250, 251, 258, 277, 296, 300.

LOGIQUE (Logik) : I - 10, 34, 38, 41, 50, 57, 89, 150, 154, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 178 à 181, 184, 187 à 191, 193 à 200, 202, 203, 214, 219, 222, 287.

II - 14, 26, 53, 73, 91, 93, 149, 174, 239, 244, 245, 261, 270, 311, 317.

MARTYR (Martyr) : I - 9, 17, 18, 107, 108, 115, 138, 143, 219, 269.

II - 51, 133, 172, 219, 268, 306, 307, 315.

MASSE-FOULE (Maengde) : I - 30, 95, 96, 98 à 100, 105, 106, 109, 113, 115 à 117, 119, 121, 127, 128, 132, 141.

II - 20, 22, 29, 33, 70, 110, 249, 255.

MER (Hav) : I - 60, 66, 67, 73 à 78, 122, 125, 127, 131, 132, 134, 135.

II - 137, 141, 153, 261, 266, 317.

MÉTAPHYSIQUE (Metafysik) : I - 174, 180, 193, 200, 208, 209, 221, 229, 238, 263, 272, 273, 299, 302, 325.

II - 13, 37, 69, 70, 98, 148, 150, 161, 163, 167, 178, 181, 191, 230.

MOUVEMENT (Bevaegelse) : I - 12, 19, 21, 28 à 30, 32, 45, 46, 51, 77, 95, 97, 99 à 107, 109 à 111, 121, 123, 131, 133 à 135, 139, 141, 150, 151, 154, 172, 175, 178, 183, 184, 187, 189 à 191, 196 à 200, 203, 220, 221, 223, 224, 227, 229, 237, 242, 245, 246, 250, 254 à 256, 263, 266, 268, 272, 280, 288, 292, 293, 295, 298, 300, 302 à 306, 308, 310, 313, 316, 326, 327, 330.

II - 19 à 21, 31, 44, 61, 82, 83, 123, 140, 144, 148, 151, 152, 154, 161, 162, 167, 172, 179, 181, 185, 197, 201, 211, 219, 222, 225, 233, 234, 244, 249, 260, 261, 266, 290, 292 à 294, 302, 306, 309, 310, 313, 316.

— - mouvements d'oscillations (Svingning) : I - 26, 42, 44 à 48, 51 à 56, 58, 81, 88, 100, 102, 123, 139, 149, 190, 203, 223, 230, 263, 266, 268, 275, 280, 288, 306.

II - 21, 90, 111, 119, 151, 178, 181, 192, 194, 198, 220, 224, 257, 285, 302, 305, 311, 313, 317.

MUSIQUE (Musik) : I - 22, 44, 46 à 48, 53, 54, 56 à 58, 63, 69, 71, 73 à 75, 78, 82, 83, 86, 88, 123, 146, 151, 168, 209, 219, 221, 223, 225, 226, 247, 253, 255 à 266, 276, 277, 279 à 282, 286, 289, 291, 292, 300, 301.

II - 9, 80, 83, 171, 206, 218, 220, 222 à 226, 258, 260, 267, 289, 310, 311, 316, 317.

— - chant - mélodie - psaumes (etc.) : I - 10, 13, 55, 59, 60, 64, 67, 73, 75, 76, 78 à 80, 83, 84, 88, 89, 91, 109, 135, 145, 149, 152, 198, 210, 226, 231, 232, 246, 247, 254, 256 à 258, 264, 266, 267, 273, 275, 276, 278, 279, 281 à 283, 285, 286, 289 à 300, 317, 318, 323.

II - 12, 13, 35, 41, 44, 46, 95, 99, 186, 212, 213, 215, 217 à 227, 229, 250, 267, 279, 286, 304, 312, 316.

MYSTIQUE (Mystik) : I - 126, 138, 140, 144, 205, 207, 328.
II - 61, 74 à 76, 78, 172, 174, 185.

— - piétisme : II - 29, 105, 173, 174, 188, 206, 292.

MYTHE (Myte) : I - 35, 81, 84, 86, 103, 105, 134, 185, 186, 208, 226, 227, 236, 238 à 240, 242 à 249, 252, 253, 260, 261, 263, 318.

II - 87 à 90, 95, 154, 170, 172, 175, 269 à 271.

- OISEAU** (Fugl) : **I** - 7, 8, 25, 60, 68, 69, 74 à 79, 85, 87 à 89, 123, 126, 150, 151, 210, 213, 215, 282, 283, 295, 316, 317, 326, 330.
II - 17, 47, 116, 117, 168, 184, 217, 218, 220, 232, 234, 236, 239, 248, 250, 253, 312.
- ORDRE** (établi) [det Bestaaende] - Eglise officielle - chrétienté :
I - 18, 24, 35, 42, 43, 100, 105, 149, 197, 200, 305, 314, 320.
II - 28, 29, 56, 58, 59, 114, 158, 174, 179, 185, 188, 190, 192, 211, 227, 238, 263, 265, 269 à 275, 278, 280 à 282, 287, 288, 291 à 297, 301, 303, 304, 306.
- PASSION** (Lidenskab) : **I** - 53, 72, 77, 94, 122, 136, 137, 141, 142, 158, 182, 307.
II - 16, 30, 31, 51, 52, 67, 78, 79, 81, 115, 117, 122 à 126, 195, 196, 201, 233, 249, 250, 258, 261, 315.
- PATHOS** (Patos) : **I** 19, 53, 185, 195, 196, 329.
II - 13, 16, 62, 79, 107, 123, 196, 215, 228, 245, 248, 258, 267, 277, 283, 284, 313.
- PARADOXE** (Paradox) : **I** - 28, 37, 43, 168, 175, 176, 185, 193, 202, 223, 225, 317, 320.
II - 52, 71 à 80, 95, 97 à 99, 101, 104 à 107, 109, 111, 115, 116, 123, 125 à 127, 135, 176 à 181, 202, 222, 235, 237, 246, 251, 254, 258, 268, 270, 274, 288, 289, 299.
- PÉCHÉ** (Synd) : **I** - 25, 26, 77, 133, 138, 147, 201, 228, 309 à 312, 321, 323, 327.
II - 47, 49, 55 à 57, 61 à 73, 78 à 84, 109, 110, 115, 123, 125, 134, 136, 144, 154, 155, 165, 178, 179, 181, 183, 186, 187, 196, 205, 214, 223, 225, 235, 248, 259, 260, 268, 298.
- PHILOSOPHIE** (Filosofi) : **I** - 7, 10 à 12, 21, 24, 25, 31, 35, 63, 65, 68, 71 à 73, 76, 83, 87, 109, 113, 114, 119, 127, 139, 147, 152, 154, 158 à 162, 166, 167, 171 à 173, 175, 176, 178 à 189, 191 à 194, 196, 197, 199 à 208, 210 à 214, 218, 226, 233, 234, 236 à 238, 257, 260, 280, 298, 302, 307, 308, 312, 314.
II - 13 à 15, 17 à 19, 25, 27, 31, 37, 41, 59, 68, 71, 72, 78, 86, 90, 91, 93, 95, 97, 98, 101, 103, 106, 107, 112, 116, 117, 120, 126, 130, 131, 136, 142, 154, 157, 160 à 162, 164, 197, 219, 220, 231, 240, 241, 243, 267, 277, 278, 317.
- POLÉMIQUE** (Polemik) : **I** - 12, 18, 20, 23, 31, 105, 109, 212, 234, 260, 277, 293, 298, 305, 314, 322.
II - 26, 119, 158, 174, 192, 197, 260, 263, 272, 282 à 284, 286, 296, 315.
- POLITIQUE** (Politik) : **I** - 30, 96 à 104, 108 à 110, 112, 116, 124, 133, 164, 165, 190, 212, 234, 242, 244, 305.
II - 87, 92, 112, 126, 162, 208, 209, 211, 244, 245, 291, 295, 304, 306.
 — - Révolution - révolte (Op-rær) : **I** - 92, 93, 98 à 104, 106 à 109, 117, 134, 169, 190, 237.
II - 21, 25, 126, 132, 156, 164, 205, 206, 208 à 210, 212, 291, 306.
- POÉSIE** (Digten) : **I** - 8 à 10, 17, 18, 21, 28, 32, 40, 51, 58, 59, 63, 69, 87, 108, 130, 152, 163, 171, 231 à 233, 235 à 247, 249, 251, 253 à 268, 270 à 273, 275, 276, 278 à 280, 283, 285, 286, 289, 290, 292, 294 à 302, 305, 312 à 318, 320 à 324, 326, 327, 330.
II - 7, 43, 58, 96, 110, 111, 230 à 232, 243, 250, 261 à 263, 267 à 270, 272, 274, 283, 284, 291, 295, 314, 315, 317.
- PRÉDICATION** (Praediken - For-kyndelse) : **I** - 23, 24, 142, 168, 228, 290, 321, 322, 326.
II - 25, 56 à 60, 65 à 67, 92, 100, 108, 133, 145, 176, 186, 195, 207, 210, 213, 216, 218,

225, 226, 228 à 232, 236 à 241,
243, 247, 248, 250 à 254, 256,
257, 259 à 267, 270, 271, 275,
276, 278, 279, 281 à 283, 285,
290, 293, 296, 297, 302, 306.

PSEUDONYME (Pseudonym) :

I - 7, 10, 11, 14, 15, 17, 18, 21,
24 à 26, 29, 32, 36, 43, 44, 49,
52, 59, 126, 137, 148, 168, 170,
214, 223, 253, 255, 260, 283,
285, 289, 291, 295, 299, 301,
304, 311 à 315, 324, 327.

II - 22, 27, 35, 59, 71, 90,
104, 109, 149, 161, 187, 189,
220, 222, 230, 239, 247, 248,
253, 273, 274, 276, 284, 290,
315, 316.

PSYCHOLOGIE (Psykologi) : **I** -

12, 29, 34, 38, 39, 44, 46, 50,
55, 68, 132, 165, 167, 221, 227,
233, 248, 250, 254, 274, 311.

II - 22, 59, 69, 89, 95, 129, 130,
177, 191, 216, 223, 231, 232,
246, 247, 249, 312, 314.

RAISON (Fornuft) : **I** - 47, 48,

63, 72, 73, 164, 168, 171, 172,
180, 187 à 189, 194, 195, 198,
202, 205, 209, 221, 222, 231,
250, 275, 278, 290.

II - 7, 9, 13, 38, 67, 68, 71
à 79, 81, 82, 87, 88, 91, 93,
98, 103, 106, 112, 121, 122, 124,
125, 129, 131 à 133, 136, 139,
143, 153, 157, 162, 163, 166,
185, 199, 244 à 246.

RÉALITÉ (Virkelighed) : **I** - 8,

32, 34 à 36, 39, 50, 56, 57, 73,
84, 97, 135, 140, 154 à 159,
162, 163, 166 à 169, 171, 172,
176, 178 à 180, 182 à 191, 193,
195 à 197, 199, 200, 202, 205,
206, 209, 210, 220, 221, 231,
232, 236, 239, 240, 243, 246,
247, 263 à 265, 271, 273, 278,
290, 292 à 294, 299, 302, 316,
318, 319, 323, 326.

II - 7, 10, 13, 15, 24, 72, 81,
88, 90, 93 à 95, 97, 100, 102,
107, 108, 110, 115, 145, 150,
151, 157, 158, 164, 168, 179,
181, 185, 187, 192, 202, 210,
257, 262, 265, 266, 268, 272,
275, 278, 279, 296, 300, 315.

RÉFLEXION (Refleksion - Gru-

blen - Overtaenkning) : **I** - 14,
30, 31, 33, 57, 58, 94, 104,
117, 118, 134, 140, 154, 157,
159, 160, 166 à 168, 172, 177,
182, 184, 188, 192, 193, 211,
227, 234, 274, 282, 287, 295,
296, 315, 328, 330.

II - 7, 21, 30, 37, 51, 60 à 62,
76, 90, 117 à 121, 123, 124,
133, 141, 196, 202, 204, 222,
225, 226, 255, 242, 249, 254,
261, 283, 302, 314.

RELATION - RAPPORT (For-

hold) : **I** - 12, 33, 40, 42, 47,
55, 82, 96, 119, 153, 155, 158,
164, 182, 186, 188, 190, 196,
218, 222, 234, 250, 263, 282,
287, 288, 318.

II - 24, 84, 97, 113, 115, 118,
183, 184, 190, 193, 194, 201 à
203, 205 à 207, 209, 211, 213,
231, 235, 254, 258, 260.

— - rapport à Dieu : **I** - 23,
36, 37, 50, 144, 148, 151, 163,
176, 207, 316.

II - 11, 12, 16, 20, 23, 25 à
27, 29 à 42, 44, 46, 48, 50,
52, 53, 56, 60, 62, 63, 67, 69,
76, 78 à 81, 83, 101, 103, 104,
108, 111, 112, 115, 118, 119,
122, 123, 125, 127, 128, 134,
135, 139, 143, 144, 158 à 162,
167, 169, 171, 173, 175, 177,
180, 181, 184, 189, 192, 205,
206, 214, 215, 235, 251, 252,
260, 273, 288, 289, 294, 298,
300, 301.

RÉPÉTITION - REPRISE (Gjen-

tagelse et non Repeteren) : **I** - 20,
25, 29, 56 à 58, 81, 83, 104,
105, 107, 123, 125, 151, 156,
189, 196, 198, 199, 209, 129,
221 à 224, 246, 255, 266.

II - 21, 22, 37, 53, 80, 81, 93,
97, 121, 139, 147, 149, 150 à
154, 159, 161 à 163, 171, 201,
256 à 208, 212, 221, 238, 289,
313, 316.

RHÉTORIQUE (Retorik - Tale-

kunst - Veltalenhed) : **I** - 40,
41, 135, 145, 173, 188, 195,
221, 286 à 288, 291, 318, 321,

II - 78, 126, 127, 160, 239 à

241, 243 à 247, 249 à 254,
257 à 259, 261 à 269, 274,
278, 305.

ROMANTISME (Romanticism) :

I - 7, 10, 12, 31, 51, 52, 64,
70, 74, 79 à 82, 86, 87, 126,
128, 159, 160, 186, 215, 227,
232 à 239, 241, 242, 245 à 247,
249, 254, 255, 257 à 260, 263
à 265, 268, 274, 285, 286, 290,
292, 293, 295 à 300, 303, 304,
306, 310, 311, 316.
II - 13, 36, 63, 96, 224, 301,
313.

SAUT (Spring) : **I** - 193 à 195,
198, 220, 222, 304, 330.
II - 64, 125, 134, 136 à 138,
147, 219, 245, 247, 258, 313,
317.

SAVOIR (Viden) : **I** - 20, 30,
33 à 35, 43, 71, 111, 154, 167,
175, 178, 184, 201, 205, 206,
214, 215, 217, 231, 251, 320.
II - 7, 31, 43, 68, 69, 71 à
73, 81, 82, 86, 88, 90 à 92,
96, 106, 111, 118, 125 à 127,
129, 133, 134, 141, 156, 211,
241, 242, 246, 253, 255, 256,
274, 302.
— - connaissance (Erkjendel-
se) : **I** 10, 11, 22, 106, 159,
166, 172, 175, 176, 183, 204,
205, 226, 268, 273, 302, 315.
II - 43, 55, 73, 75, 79 à 81,
83, 84, 111, 118, 127, 128, 133,
137, 138, 145, 157, 160, 178,
187.

SCANDALE (Forargelse) : **I** - 40,
43, 112, 165.
II - 51, 94, 99, 103, 105 à 114,
127, 129, 131, 133, 178, 180,
206, 267, 268, 284, 295.

SCIENCE (Videnskab) : **I** - 34,
43, 71, 72, 137, 160, 161, 172,
174, 175, 178 à 180, 184, 185,
187, 188, 196, 211, 212, 215,
216, 237, 239, 240, 258, 289,
290, 299, 304.
II - 10, 18, 19, 26, 44, 59, 69,
70, 77, 86, 88, 89, 93, 94, 104,
105, 113, 120, 126, 129, 131 à
133, 157, 161, 185, 190, 206,

232, 239, 240, 244, 245, 247,
268.

— mathématiques et science
de la nature : **I** - 10, 11, 43
à 46, 48, 69 à 72, 127, 205,
206, 208, 209, 213, 251, 268,
275, 297, 309.

II - 14, 89, 97, 130, 132, 133,
311.

SCRUPULES (Anfaegtelse) : **I** -
19, 23, 143.

II - 46 à 48, 56, 60, 67, 164 à
169, 180, 209, 215, 257, 283,
298, 300.

**SECRET (Skjulthed) Repliement
sur soi (Indesluttethed) :** **I** - 7,
15, 16, 27, 36, 125, 127, 143,
147, 177, 179, 191, 197, 233,
283, 310, 327 à 329.

II - 37, 41, 56, 80, 100, 101,
123, 234, 281, 304, 305, 315.

SILENCE (Taushed et Stilhed) :
I - 18, 25, 35, 41, 64, 67, 74,
75, 79, 83, 85, 90, 91, 93, 108,
124 à 127, 129 à 140, 144 à
154, 168, 170, 178, 179, 203,
210, 211, 233, 252, 289, 290,
327, 328.
II - 10, 28, 34, 65, 140, 197,
242, 252, 253, 257, 261, 278,
311, 315.

SONORITÉ (Lydighed) : **I** - 12,
38, 39, 41 à 48, 54 à 57, 59,
69, 71 à 75, 77, 79 à 81, 83,
85, 88, 91, 102, 107, 110, 111,
115, 126, 129, 132, 143 à 146,
150 à 156, 162, 168, 169, 178,
190, 193, 195, 198, 203, 208,
209, 219, 230, 231, 235, 256 à
259, 263, 264, 276 à 278, 281
à 284, 289, 292, 301, 302, 330.
II - 10, 11, 16, 33, 35, 43, 44,
47, 53, 55, 56, 65, 73, 80, 83,
92, 93, 105, 107, 114, 124, 128,
133, 137, 151, 155, 156, 166,
173, 179, 184 à 186, 200, 201,
206, 207, 212, 218, 233, 242,
258, 260, 262, 267, 289, 296,
314 à 317.

SPÉCULATION (Spekulation) :
I - 11, 21, 35, 42, 49, 65, 72,
73, 167, 171, 172, 178, 179,
181, 182, 186, 188, 190 à 192.

196, 197, 199, 200, 203 à 206, 208 à 210, 214, 216, 217, 231, 235, 279, 307.

II - 11, 13 à 15, 17 à 20, 26, 36, 68 à 72, 81, 83, 114, 120, 127, 128, 130, 131, 133, 187, 240, 268.

STADE (Stadium cf. Moment ou Standpunt) : I - 25, 29, 42, 54, 76, 81, 84, 86, 87, 112, 135, 152, 220 à 229, 248, 249, 253, 255, 260 à 262, 290, 292, 296, 301, 309, 313, 314, 317.

II - 40, 151, 181, 266, 274, 288, 289, 317.

SYSTÈME (System) : I - 10, 12, 21, 38, 39, 56, 57, 63, 72, 118, 153 à 156, 158, 166, 169, 178, 179, 184, 185, 187 à 189, 193, 194, 197, 199, 200, 202, 204, 208, 210 à 217, 219, 224, 227, 228, 236, 257, 294, 299, 303, 307, 308, 314, 315.

II - 7, 15, 17 à 20, 57, 61, 72, 74, 94, 96, 132, 133, 136, 160, 170, 199, 244, 250, 305, 316, 317.

TÉMOIN (Vidne) : I - 15, 17, 18, 36, 37, 56, 59, 115, 143, 292, 322, 326.

II - 16, 50, 62, 99, 107, 109, 112, 151, 166, 170, 176, 183 à 185, 187, 188, 212, 216, 222, 228, 242, 253 à 255, 257, 259 à 262, 267, 276, 277, 284, 289, 292, 294, 297, 301, 315.

TEMPORALITÉ - temps (Tid) : I - 25, 42, 44, 104, 105, 117, 127, 135, 149, 158, 160, 176, 180, 192, 193, 220, 221, 224, 242 à 245, 255, 256.

II - 71, 72, 80, 82, 95 à 97, 106, 137, 145, 147, 149 à 154, 162, 166, 167, 171 à 173, 179, 191, 192, 196 à 198, 200 à 202, 225, 231, 235 à 237, 248, 288, 295, 297.

— - Éternité (Evigthed) : I - 25, 28, 42, 55, 85, 86, 95, 98, 126, 129, 135, 142, 163, 172, 176, 179, 180, 184, 192, 194, 200, 216, 221, 223, 229, 242 à 246, 249, 268, 299, 300, 303, 304, 326, 327, 330.

II - 26, 29, 32, 45, 48, 64, 65, 71, 72, 78, 81 à 83, 95, 97 à 99, 106, 109 à 111, 113, 114, 119, 125, 126, 137, 140, 143, 145, 150 à 153, 161, 162, 166, 167, 172, 173, 177, 179 à 181, 183, 196 à 198, 200, 207, 210, 212, 218, 221, 223, 225, 231, 235 à 237, 243, 248, 250, 252, 288, 299 à 303.

— - Instant (Oejeblik) : I - 18, 30, 43, 44, 76, 93, 94, 96, 98, 105, 109, 111, 118, 119, 122, 136, 137, 145, 147, 221, 324, 328, 330.

II - 97, 109, 123, 135, 137, 139, 147, 149, 150, 152, 153, 166, 167, 188, 198, 237, 256, 266, 306.

THÉOLOGIE (Teologi) : I - 21, 23, 35, 72, 93, 137, 144, 159, 160, 164, 172, 173, 176, 179, 181, 182, 188, 192, 199, 200, 206, 211, 212, 214, 233, 234, 255, 312, 321.

II - 10, 12, 13, 15 à 18, 36, 49, 57, 59, 67 à 70, 77, 86 à 89, 91, 100, 102, 104, 105, 112, 120, 129, 132, 133, 143, 154, 176, 185, 187 à 189, 198, 211, 221, 228, 238, 240, 241, 243, 259, 275, 286, 316.

— - Exégèse : I - 159.

II - 43, 90, 111, 112, 190.

— - dogmatique : I - 20, 21, 23, 65, 126, 127, 172, 181, 200, 221, 229.

II - 11, 13, 15, 17 à 19, 69, 72, 100, 111, 120, 148, 150, 163, 178, 181, 186, 187, 189, 191, 221, 235, 240, 241, 259, 275, 278, 304.

THÉORIE (Teori) : I - 10, 12, 32, 33, 45, 47, 53, 63, 86, 103, 110, 128, 162, 170, 177, 180, 185, 190, 194, 195, 200, 206, 212, 218, 220, 226, 229, 232, 234, 258, 286, 288.


II - 19, 71, 72, 78, 130, 160, 162, 164, 177, 190, 208, 237, 244, 264, 303.

TRAGÉDIE (Tragédie) : I - 251, 268 à 272, 274, 275, 289, 292, 294, 328.

II - 101, 102, 175, 206, 210, 261.

UNIQUE [(Den) Enkelte] : I - 28 à 30, 32, 34, 36, 55, 94, 95, 98, 116, 117, 119, 121, 132, 134, 135, 140, 141, 151, 175, 183, 199, 200, 211, 216, 221, 223, 224, 297.

II - 13, 14, 20 à 32, 34, 37, 42, 60, 61, 66, 70, 71, 115, 143, 152, 153, 161 à 164, 167, 171, 189, 191 à 193, 199, 207, 220, 231, 233, 254, 273, 278, 281, 282, 294, 301, 304, 313, 315.

VÉRITÉ (Sandhed) : I - 9, 23, 31, 33, 34, 40, 52, 84, 93, 97, 99, 115, 120, 122, 129, 140, 141, 143, 151, 152, 159, 172, 173, 176, 182, 188, 192, 194, 200, 205, 215, 250, 255, 285, 290, 291, 308, 315, 320, 322, 326. 

II - 10, 17, 26, 27, 29, 32, 62, 63, 67, 76, 78, 81, 83, 84, 86, 89, 91, 92, 106 à 108, 110,

113, 117, 121, 127, 136, 138, 150, 153, 155, 167, 170, 173, 179, 180, 186, 188, 190, 196, 229, 234, 240, 242 à 244, 253 à 255, 258, 260, 268, 269, 274, 276, 284, 286, 291, 292, 294, 302, 310, 313.

VOIX (Ræst ou Stemme) : I - 22, 23, 34, 35, 41, 42, 54, 56 à 59, 64, 73, 74, 76, 78, 80 à 82, 84, 88 à 90, 92, 94, 95, 98, 99, 114, 122, 125, 132, 133, 135, 143, 147, 150, 152, 191, 209, 215, 226, 239, 242, 256, 265, 282, 284, 286, 288, 291, 328.

II - 9, 10, 13, 16, 30 à 35, 43, 44, 53 à 57, 61, 66, 78, 82, 85, 103, 125, 142, 145, 184, 212, 217, 220, 222, 228, 251, 252, 258, 284, 296, 313, 316, 317.

VOYAGE (Vandring, etc.) : I - 64, 66, 67 à 69, 97, 99, 124, 125, 225, 235, 246, 284, 285, 294.

II - 100, 152, 277, 309, 310, 317.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE JACQUES ELLUL	I
--------------------------------	---

ELOGE

PREMIÈRE THÈSE : Kierkegaard se déclare poète. Son œuvre se présente comme une totalité dans laquelle les textes signés jouent un rôle majeur. Première règle de méthode : accorder aux <i>Papirer</i> une place privilégiée ..	10
---	----

SECONDE THÈSE : Kierkegaard est « poète du religieux ». Son œuvre a une structure religieuse chrétienne. Elle met en relation l' <i>Unique</i> avec Dieu et avec les autres. Seconde règle de méthode : se référer à la théorie de la communication	21
---	----

TROISIÈME THÈSE : L'œuvre de Kierkegaard, où retentit la Parole, a une structure sonore. Troisième règle de méthode : la « lire à haute voix »	38
--	----

TOME I

PREMIÈRE PARTIE

PAROLES CAPTIVES

Chapitre premier

LA PAROLE OUBLIÉE : A L'ÉCOUTE DE LA CRÉATION

I. LES « BRUITS DE LA NATURE »	65
1. Le chant du monde	66
2. Echo : les voix de la création	73
3. Paroles brouillées	80

II. DISSONANCES	88
1. Le vacarme de la vie	89
2. Le vacarme et le tapage politiques	97
3. Les échos de la presse	108
III. LA CATHARSIS DU SILENCE	122
1. Faire taire	122
2. Se taire	132
3. Silence et parole	144

Chapitre deuxième

LA PAROLE FIGÉE : A L'ÉCOUTE DE L'IDÉALITÉ

I. LANGAGE	155
1. « La langue est une idéalité »	155
2. Typologie par isomorphisme	161
3. « Galimatias » ou « confusion de la langue »	166
II. LE « MUTISME » DE LA LOGIQUE	178
1. « Partir de rien » ou la tentation idéaliste	178
2. Le « mouvement insonore »	189
3. Système	199
III. LA VUE ET L'OUÏE	204
1. Spéculation	204
2. « Radotage philosophique »	210
3. La loi de répétition	219

Chapitre troisième

LA PAROLE CHANTÉE : A L'ÉCOUTE DE LA POÉSIE

I. LE CHANT DU POÈTE	232
1. Le chantre romantique	232
2. Parole poétique et parole mythique	238
3. Poésie et musique	253

II. LA FÊTE DES SONS	263
1. Le <i>Sving</i> (oscillation) lyrique	263
2. <i>Rythmoi</i> : rimes et rythmes	275
3. Le style mozartien. « Comme un joueur de flûte ».	281
III. DU POÈTE AU TÉMOIN	292
1. La tentation musicale	292
2. La communication poétique	302
3. « Poète du religieux »	316

TOME II

DEUXIÈME PARTIE

PAROLE DE VIE

Chapitre premier

LA PAROLE CRÉATRICE : A L'ÉCOUTE DU PÈRE

I. « AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA PAROLE... »	9
1. Dieu PARLE	9
2. Le « chant de sirène » de l'abstraction	13
3. Dieu ME parle	19
II. LA VOIX DU PÈRE	30
1. Dialogue avec Dieu	30
2. Dieu me parle EN CHRIST	35
3. La « langue de Dieu »	42
III. SURDITÉ	54
1. Le péché : ce « vacarme » qui nous rend sourds ..	54
2. Et l'harmonie, « la paix fut brisée »	61
3. Absurdité	73

*Chapitre deuxième*LA PAROLE SALVATRICE : A L'ÉCOUTE DU FILS

I. LA « CONTEMPORANÉITÉ »	86
1. Le « radotage historique »	86
2. La Parole cachée sous l'incognito	96
3. « Le scandale du paradoxe : une illusion acoustique »	106
II. LA DIALECTIQUE DU CROIRE	114
1. Croire, c'est vouloir	114
2. Croire, c'est « sauter dans l'absurde »	125
3. Croire, c'est répondre	138
III. LE « DEVENIR CHRÉTIEN »	147
1. S'efforcer	147
2. Obéir	155
3. Imiter	169

*Chapitre troisième*LA PAROLE RÉCONCILIATRICE :
A L'ÉCOUTE DE L'ESPRIT

I. LA COMMUNAUTÉ SONORE	184
1. Confesser	184
2. Aimer	193
3. Louer	212
II. LA PRÉDICATION	228
1. Edifier	228
2. Exhorter	239
3. Témoigner	253
III. LA PROTESTATION POLÉMIQUE	263
1. Contester	263

2. Adorer	276
3. Souffrir	289

PORTRAIT

APPENDICES

I. SITUATION DES « DISCOURS » DANS LA CARRIÈRE ET LA PRODUCTION DE KIERKEGAARD	320
II. EDITIONS DE L'ŒUVRE DE KIERKEGAARD	334
III. INSTRUMENTS DE TRAVAIL	335
IV. INTERPRÉTATIONS	337
V. INDEX NOMINUM	341
VI. INDEX RERUM	357

Théologie et sciences religieuses

Cogitatio fidei

Collection dirigée par Claude Geffré

L'essor considérable des sciences religieuses provoque et stimule la théologie chrétienne. Cette collection veut poursuivre la tâche de *Cogitatio fidei*, c'est-à-dire être au service d'une intelligence critique de la foi, mais avec le souci d'une articulation plus franche avec les nouvelles méthodes des sciences religieuses qui sont en train de modifier l'étude du fait religieux.

1-2. P. BENOIT

Exégèse et théologie
tomes I et II

3. Y. CONGAR

Les voies du Dieu vivant

4. Y. CONGAR

*Sacerdoce et laïcât devant
leurs tâches d'évangélisa-
tion et de civilisation*

7. O. A. RABUT

*Valeur spirituelle du pro-
fane*

8. N. DUNAS

Connaissance de la foi

9. P.-R. RÉGAMEY

*Portrait spirituel du chré-
tien*

10. M.-D. CHENU

La foi dans l'intelligence

11. M.-D. CHENU

L'Evangile dans le temps

13. O.A. RABUT

La vérification religieuse

14. F. G. BRACELAND,
X. LÉON-DUFOUR,
A. PLÉ, etc.

Mariage et célibat

*ENCYCLOPEDIE
DE LA FOI*

15. T. I. *Adam-Eschatologie*

16. T. II. *Espérance-Lumière*

17. T. III. *Mal-Puissance*

18. T. IV. *Rédemption-Virgi-
nité*

19. W. JAEGER

*A la naissance de la théo-
logie - Essai sur les Prés-
ocratiques*

20. E. SCHILLEBEECKX

*Le mariage. Réalité ter-
restre et mystère de salut,*
t. I

21. M. SECKLER
Le salut et l'histoire
22. D. DUBARLE
Approches d'une théologie de la science
23. H. DE LUBAC
J. DANIELLOU
E. SCHILLEBEECKX
Y. CONGAR, etc.
Théologie d'aujourd'hui et de demain
24. R. DE VAUX
Bible et Orient
25. J.-M. POHIER
Psychologie et théologie
27. Y. CONGAR
Situation et tâches présentes de la théologie
28. J.-P. JOSSUA
Le salut, incarnation ou mystère pascal
31. J. MOURoux
A travers le monde de la foi
32. P. ROQUEPLO
Expérience du monde : expérience de Dieu ?
33. L. BEINAERT,
C. DARMSTADTER,
R. HOSTIE, etc.
La relation pastorale
36. LUCIEN-MARIE
L'Expérience de Dieu
37. R. SCHNACKENBURG,
A. VÖGTLE,
H. SCHÜRMANN, etc.
Le message de Jésus et l'interprétation moderne
38. P. ROQUEPLO
La foi d'un mal-croyant
40. G. M.-M. COTTIER
Horizons de l'athéisme
41. J. COLETTE, C. GEFFRÉ,
C. DUBARLE, A. DUMAS,
etc.
Procès de l'objectivité de Dieu
42. H. CHAVANNES
L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth
43. J.-P. MANIGNE
Pour une poétique de la foi
44. G. LAFONT
Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?
45. M. XHAUFFLAIRE
Feuerbach et la théologie de la sécularisation
46. J.-H. WALGRAVE
Un salut aux dimensions du monde
47. F. FERRÉ
Le langage religieux a-t-il un sens ?
48. G. CRESPIY
Essais sur la situation actuelle de la foi
49. D. DUBARLE,
G.-Ph. WIDMER,
J. POULAIN, etc.
La recherche en philosophie et en théologie
50. J. MOLTSMANN
Théologie de l'espérance
51. CONGRÈS D'OTTAWA
Le prêtre hier, aujourd'hui, demain

52. F. BRAVO
La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin
53. R. PANIKKAR
Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme
54. F. HOUTART J. LADRIÈRE, A. ASTIER, etc.
Recherche interdisciplinaire et théologie
55. Ch. WIDMER
Gabriel Marcel et le théisme existentiel
56. L. MALEVEZ
Histoire du salut et philosophie
57. J. B. METZ
Pour une théologie du monde
58. P. SCHELLENBAUM
Le Christ dans l'énergétique teilhardienne
59. J.-M. AUBERT
Pour une théologie de l'âge industriel
60. COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
Le ministère sacerdotal
61. J. FLORKOWSKI
La théologie de la foi chez Bultmann
62. W. PANNENBERG
Esquisse d'une christologie
63. C. GEFFRÉ, H. BOUILLARD, J. AUDINET, L. DEROUSEAUX, I. DE LA POTTERIE
Révélation de Dieu et langage des hommes
64. J. MOLTSMANN, DOM HELDER CAMARA, etc.
Discussion sur « la Théologie de la Révolution »
65. J.-P. DE JONG
L'Eucharistie comme réalité symbolique
66. J.-M. POHIER
Au nom du Père... Recherches théologiques et psychanalytiques
67. Ch. DUQUOC
Christologie, essai dogmatique. II. Le Messie
68. C. GEFFRÉ
Un nouvel âge de la théologie
69. M. XHAUFFLAIRE
La « théologie politique ». Introduction à la théologie politique de J.B. Metz
70. J. MOLTSMANN, W.D. MARSCH, M. MASSARD, etc.
Théologie de l'espérance, II. Débats
71. P.J.A.M. SCHOONENBERG
Il est le Dieu des hommes
72. A. GRILLMEIER
Le Christ dans la tradition chrétienne De l'âge apostolique à Chalcédoine
73. M. LIENHARD
Luther, témoin de Jésus-Christ
74. R. PARENT
Condition chrétienne et service de l'homme Essai d'anthropologie chrétienne

75. J.-M.-R. TILLARD
Devant Dieu et pour le monde
Le projet des religieux
76. G. PHILIPS, P. DUPREY, M.-D. CHENU, J.-J. VON ALLMEN, etc.
Théologie
Le service théologique dans l'Eglise
Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans
77. P. VALADIER
Nietzsche et la critique du christianisme
78. J.-C. SAGNE
Conflit, changement, conversion
79. J. ROLLET
Libération sociale et salut chrétien
80. J. MOLTSMANN
Le Dieu crucifié
81. Y. LABBÉ
Humanisme et théologie
82. R. MARLÉ
Parler de Dieu aujourd'hui
La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling
83. N. AFANASSIEFF
L'Eglise du Saint-Esprit
84. G.D. KAUFMAN
La question de Dieu aujourd'hui
85. Y. CONGAR
Un peuple messianique
Salut et libération
86. P. FRUCHON
Existence humaine et révélation
Essais d'herméneutique
87. J.-M.-R. TILLARD
J.-L. D'ARAGON,
F. DUMONT,
E. R. FAIRWEATHER, etc.
Foi populaire, foi savante
88. W. KASPER
Jésus le Christ
89. G. VAHANIAN
Dieu et l'utopie
L'Eglise et la technique
90. L. DUPRÉ
L'autre dimension. Recherche sur le sens des attitudes religieuses
91. FR. BUSSINI
L'homme pécheur devant Dieu
92. A. DELZANT
La communication de Dieu
93. B. J. F. LONERGAN
Pour une méthode en théologie
94. N. VIALLANEIX
Ecoute, Kierkegaard (tome I)
95. N. VIALLANEIX
Ecoute, Kierkegaard (tome II)
96. G. LAFON
Esquisses pour un christianisme
97. St. BRETON
Ecriture et Révélation
98. A. GANOCZY
De la créativité à la création

Tirée sur les presses
de l'Imprimerie Saint-Paul
55001 Bar le Duc
cette première édition de

Ecoute Kierkegaard

a été achevée d'imprimer
le 10 janvier 1979

Dép. lég. : 1^{er} trim. 1979

N° 12-78-850 N° éd. 6978

Imprimé en France

Théologie et sciences religieuses
Cogitatio Fidei

Nelly Viallaneix

Ecoute, Kierkegaard

On a confondu trop vite Kierkegaard avec les auteurs fictifs de ses œuvres pseudonymes. C'est dans ses **Papiers** que, comme Pascal dans ses **Pensées**, il décline son identité : « auteur religieux ». S'il se reconnaît dialecticien au point d'élaborer une critique de la Raison théologique, il se veut poète et, plus que poète, témoin de la Révélation, conviant chacun à devenir **unique** devant Dieu.

Père de l'existentialisme ? Il est bien plus moderne encore. Dans ses **Papiers** Nelly Viallaneix découvre une théorie de la communication, une déontologie de la presse, une rhétorique de la prédication, et surtout un procès de la spéculation occidentale, le seul où celle-ci soit accusée d'avoir aveuglément privilégié la vue. Kierkegaard rappelle que la Parole de vie se communique de bouche à oreille : à bon entendeur salut.

cerf

